

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
JEAN-FRANÇOIS HOULE

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ANGOISSE ET DE L'ENNUI  
CHEZ HEIDEGGER ENTRE 1924 ET 1930.  
APPROCHE DES TONALITÉS FONDAMENTALES (*GRUNDSTIMMUNGEN*)

NOVEMBRE 2017

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## REMERCIEMENTS

Mes études de philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières, qui se sont échelonnées sur six ans, ont été l'occasion de rencontres extraordinaires qui ont enrichi et facilité ce parcours. Je souhaite remercier toutes les personnes qui m'ont accompagné et appuyé, en particulier mon directeur de recherche, Serge Cantin, pour ses encouragements et ses conseils, sans lesquels je me serais dispersé et n'aurais su venir à bout de ce mémoire. Il m'a beaucoup appris de l'art difficile de l'écriture, dont il me faudra poursuivre l'apprentissage. Je remercie également tou(te)s mes professeur(e)s de philosophie du Collège Shawinigan et de la section Philosophie du Département de philosophie et des arts de l'Université du Québec à Trois-Rivières, qui m'ont transmis leur passion pour les idées, les mots et les choses et m'ont beaucoup encouragé dans la poursuite de mes études. Un merci tout particulier à Claude Thérien pour m'avoir permis de participer, à titre d'invité, à ses séminaires de phénoménologie et d'herméneutique, lors desquels j'ai beaucoup appris, et à Gregor Bartolomeus Kasowski pour m'avoir guidé lors de ma première véritable lecture d'*Être et temps* à l'occasion de son séminaire de phénoménologie.

Pour leur ouverture, leur curiosité et leur intelligence, je remercie également mes collègues, devenu(e)s ami(e)s, auprès desquels j'ai beaucoup appris. Merci à Samuel Lizotte, pour toutes ces discussions, philosophiques ou non, autour d'un verre après les cours, mais aussi à Missira, Oberto, Sébastien, Marc-Antoine, Augustin, Maxime, Sabrina, Claudine, Enzo et tous les autres, pour tous les moments agréables ou difficiles que nous avons partagés. Merci également à mon amie Marie-Pier Lemay, qui m'a aidé à traverser les épreuves qu'ont été pour moi la préparation des concours de bourses, la rédaction de ce mémoire et la présentation des quelques conférences que j'ai pu prononcer ; merci de ton écoute et de tes conseils, toujours avertis. Merci enfin à ma famille et à mes ami(e)s pour leur présence et leur soutien.

Ce mémoire a été complété grâce au soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) et du Fonds de Recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC).

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	II
ABRÉVIATIONS.....	I
INTRODUCTION.....	4
CHAPITRE 1 — EXPLORATION PRÉLIMINAIRE DES CONCEPTS D’AFFECTION ( <i>BEFINDLICHKEIT</i> ) ET DE TONALITÉ ( <i>STIMMUNG</i> ).....	11
1.1. Le Dasein comme être ouvert au monde et les différents modes de l’ouverture.....	11
1.1.1. Le Dasein comme ouverture ( <i>Erschlossenheit</i> ).....	13
1.2. Les trois modes généraux de l’ouverture : comprendre ( <i>Verstehen</i> ), parler ( <i>Rede</i> ) et affection ( <i>Befindlichkeit</i> ).....	15
1.2.1. Comprendre ( <i>Verstehen</i> ).....	15
1.2.2. Parler ( <i>Rede</i> ).....	18
1.2.3. Affection ( <i>Befindlichkeit</i> ) et tonalité ( <i>Stimmung</i> ).....	21
1.2.3.1. Le problème de la distinction entre les concepts d’affection et de tonalité....	27
CHAPITRE 2 — LE STATUT DES TONALITÉS DE LA PEUR ET DE L’ANGOISSE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HEIDEGGER (1925-1930).....	34
2.1. Le concept d’angoisse dans Être et temps.....	34
2.1.1. Peur et angoisse.....	35
2.1.1.1. La peur ( <i>Furcht</i> ).....	36
2.1.1.2. L’angoisse ( <i>Angst</i> ).....	41
2.1.2. La fonction de l’angoisse dans l’analytique existentielle.....	45
2.1.2.1. Le détournement comme caractéristique fondamentale de l’échéance du Dasein	47
2.1.2.2. Le dévoilement de l’être-au-monde.....	51
2.1.2.3. Le dévoilement de l’étrang(èr)eté de l’être-au-monde.....	55
2.1.2.4. La réduction phénoménologique et l’angoisse comme expérience du ressaisissement du soi authentique dans l’étrang(èr)eté.....	57
2.1.2.5. Conclusion partielle : <i>Stimmung</i> et réduction.....	60
2.2. L’angoisse dans « Qu’est-ce que la métaphysique? ».....	62
2.2.1. De l’ontologie à la métaphysique. Éléments de contexte.....	62
2.2.2. Description et fonction métaphysique de l’angoisse.....	64
2.2.3. Sur l’évolution du statut de l’angoisse.....	68
2.3. La question du statut privilégié de la tonalité de l’angoisse.....	72
2.4. Vers la pluralité des tonalités fondamentales.....	83

## CHAPITRE 3 — LE STATUT DE LA TONALITÉ DE L'ENNUI CHEZ HEIDEGGER ..... 85

3.1. Introduction .....	85
3.1.1. Ennui et existence .....	85
3.1.2. Pascal et Baudelaire .....	86
3.1.3. La place de l'ennui chez Heidegger .....	88
3.2. L'apparition du thème de l'ennui chez Heidegger : la conférence sur « Le concept de temps ( <i>Der Begriff der Zeit</i> ) » (1924) .....	91
3.2.1. Ce qui est ennuyeux ( <i>langweilig</i> ) .....	92
3.3. La tonalité de l'ennui dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » .....	97
3.3.1. L'annonce des différentes formes de l'ennui .....	105
3.3.2. L'ennui, simple tonalité? De « Qu'est-ce que la métaphysique? » aux Concepts fondamentaux de la métaphysique .....	106
3.4. L'ennui dans Les concepts fondamentaux de la métaphysique .....	107
3.4.1. Éléments de contexte .....	107
3.4.1.1. Ennui et philosophie. À propos de la considération préliminaire .....	110
3.4.2. La question portant sur l'ennui et la pertinence de l'éveil d'une tonalité fondamentale .....	115
3.4.3. L'ennui et le passe-temps ( <i>Zeitvertreib</i> ) .....	118
3.4.4. Le caractère ennuyeux ( <i>Langweiligkeit</i> ) et les deux éléments structurels de l'ennui .....	120
3.4.5. Les trois formes de l'ennui .....	128
3.4.5.1. Première forme de l'ennui : être ennuyé par quelque chose ( <i>das Gelangweilwerden von etwas</i> ) .....	129
3.4.5.2. Deuxième forme de l'ennui : s'ennuyer à ou auprès de quelque chose ( <i>das Sichlangweilen bei etwas</i> ) .....	131
3.4.5.3. Troisième forme de l'ennui : l'ennui profond ( <i>tiefe Langeweile</i> ) .....	135
3.4.5.3.1. L'ennui profond et le passe-temps .....	137
3.4.5.3.2. Les deux composantes structurelles de l'ennui profond .....	138
3.4.5.3.3. L'ennui et l'appel de la conscience .....	141
3.4.5.3.4. L'horizon et l'instant comme modalités de la temporalité en jeu dans l'ennui profond .....	142
3.5. L'analyse de la tonalité de l'ennui et la question de l'authenticité .....	144
3.6. Conclusion partielle : l'ennui comme tonalité fondamentale privilégiée .....	146

## CONCLUSION ..... 149

## BIBLIOGRAPHIE ..... 157

## ABRÉVIATIONS

### Être et temps

Nous citons généralement *Être et temps* d'après la traduction hors commerce d'Emmanuel Martineau (Heidegger, Martin, *Être et temps*, traduction d'E. Martineau, Authentica, édition numérique hors commerce, 1985). Conformément aux indications du traducteur (*ET*, « Avant-propos du traducteur », p. 6), nous référons directement à la pagination de l'ouvrage original, que nous placerons entre crochets. Les références sont données d'après le modèle suivant : *ET*, suivi du paragraphe et de la page entre crochets (ex. *ET*, § 11, p. [51].)

Les autres traductions françaises de *Sein und Zeit* sont citées d'après le modèle suivant : *ET*, suivi du ou des noms des traducteurs, du paragraphe et de la page entre crochets (ex. *ET*, tr. Vézin, § 11, p. [51]).

### Autres traductions françaises des œuvres de Heidegger :

*CFM* : Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, traduit de l'allemand par D. Panis, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la philosophie », 1992.

*Prolégomènes* : Heidegger, Martin, *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, traduit de l'allemand par A. Boutot, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 2006.

*QM* : Heidegger, Martin, « Qu'est-ce que la métaphysique? », traduit par H. Corbin, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1938, p. 21-84.

*QP* : Heidegger, Martin, « Qu'est-ce que la philosophie? », traduit par K. Axelos et J. Beaufret, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1957, p. 313-346.

*Œuvres de Martin Heidegger en langue allemande*

*Sein und Zeit* est cité d'après l'édition suivante : Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 11<sup>e</sup> édition intégrale, 1967, 437 p. Les références sont données d'après le modèle suivant : *SZ*, suivi du paragraphe et du numéro de la page entre crochets.

Les références aux volumes de l'édition intégrale des œuvres de Martin Heidegger (la *Gesamtausgabe*) sont indiquées selon le modèle courant : *GA*, suivi du numéro du tome et de la page (ex. *GA* 20, p. 205).

*Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle  
Sur l'esprit gémissant en proie aux longs ennuis,  
Et que de l'horizon embrassant tout le cercle  
Il nous verse un jour noir plus triste que les nuits ;*

*Quand la terre est changée en un cachot humide,  
Où l'Espérance, comme une chauve-souris,  
S'en va battant les murs de son aile timide  
Et se cognant la tête à des plafonds pourris ;*

*Quand la pluie étalant ses immenses traînées  
D'une vaste prison imite les barreaux,  
Et qu'un peuple muet d'infâme araignées  
Vient tendre ses filets au fond de nos cerveaux,*

*– Et de longs corbillards, sans tambours ni musique,  
Défilent lentement dans son âme ; l'Espoir,  
Vaincu, pleure, et l'Angoisse atroce, despotique,  
Sur mon crâne incliné plante son drapeau noir.*

LXXVIII. Spleen – Baudelaire<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Baudelaire, C., « LXXVIII. – Spleen », dans *Les fleurs du mal*, Paris, Flammarion, Coll. « Libro », 2002, p. 71.



## INTRODUCTION

Bien que la philosophie ait consacré la plus grande part de son activité à la dimension rationnelle de l'être humain, elle a su ménager une place aux questions entourant la dimension affective. La plupart des philosophes de la tradition occidentale ont voulu rendre compte de cet aspect de notre humanité. Que l'on pense à Aristote lui-même, qui s'est attaché à montrer la portée rhétorique des *pathè* dans le Livre II de la *Rhétorique*<sup>2</sup>, en plus d'examiner le *pathos* ailleurs dans son œuvre, par exemple dans l'*Éthique à Nicomaque* et au livre Δ de la *Métaphysique*<sup>3</sup>. Que l'on pense également à Descartes, qui examina une multitude de « passions » dans *Les passions de l'âme*. Que l'on songe enfin à Kant, qui, après s'être consacré à l'étude de la raison théorique et de la raison pratique dans les deux premières *Critiques*, s'est ensuite intéressé à la sensibilité et fut le premier à proposer dans sa *Critique de la faculté de juger* une distinction explicite entre les affects et les passions, en soutenant que l'affect, au contraire de la passion, n'était pas le rival de la raison<sup>4</sup>.

Reste que, malgré leurs efforts pour élucider ce que les Grecs désignaient sous le nom de *pathos*, les philosophes occidentaux, dès l'Antiquité et jusqu'à l'époque moderne, se sont davantage intéressés à la raison, dans laquelle ils ont eu tendance à voir la différence spécifique de l'homme par rapport à l'animal. Cette tendance s'appuyait sur la définition aristotélicienne de

---

<sup>2</sup> Aristote, *Rhétorique*, présentation et traduction par P. Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007, 1377 b 16 - 1403 b 1, p. 257-422.

<sup>3</sup> Cf. *EN* 1105 b 19 sq. ; *Met.*, Δ, 1022 b 15.

<sup>4</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduit de l'allemand par A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral *et al.*, Paris, Gallimard, 1985, § 29, « Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants », p. 210 [V, 266] sq. Voir en particulier la note à la « Remarque générale », où Kant établit la distinction entre passions et affects (p. 217 [V, 272]). Marc Richir signale cette avancée kantienne dans une étude consacrée à l'histoire du concept d'« affectivité » : Richir, Marc, « Affectivité », dans André Comte-Sponville (dir.), *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, A. Michel, Coll. « Encyclopaedia Universalis », 2006, p. 28-47.

l'homme comme animal possédant le *logos* (ζῶον λόγον ἔχον), que les Latins ont traduit dans la célèbre formule définissant l'homme comme *animal rationale*, ce qui revenait du même coup à affirmer le primat de la raison sur les autres dimensions de notre humanité, notamment celle du langage – sur laquelle Aristote insistait pourtant par l'emploi même du terme « *logos* »<sup>5</sup> –, mais aussi l'affectivité. Sur la question de la primauté de la raison sur l'affection dans l'histoire de la philosophie, Heidegger note que « [s]i [l]es phénomènes du sentiment et de l'affect ont été laissés pour compte, c'est parce que [...] l'anthropologie privilégie primordialement le connaître et le vouloir, en bref : la raison<sup>6</sup> ».

Cependant, à partir surtout du XIX<sup>e</sup> siècle, certains philosophes – on pense en particulier à Nietzsche – ont mis radicalement en question cette primauté de la raison, rendant dès lors possible l'exploration plus approfondie d'autres aspects de notre humanité. Au XX<sup>e</sup> siècle, la philosophie de Martin Heidegger a non seulement récusé la prééminence ontologique de la raison, mais elle a su développer une toute nouvelle interprétation de l'homme, ou plutôt du *Dasein*, dans laquelle la dimension affective occupe une place primordiale<sup>7</sup>. Pour Heidegger, l'affection (*Befindlichkeit*) constitue, avec le comprendre (*Verstehen*) et le parler (*Rede*), l'un des trois modes de l'ouverture du *Dasein* au monde et, par conséquent, l'une des structures constitutives fondamentales du *Dasein*. Cette ouverture (*Erschlossenheit*), que Heidegger pense à travers l'existential de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) et, plus largement, à travers la structure existentielle de l'être-à (*In-sein*), est ainsi en partie modulée par l'affection.

---

<sup>5</sup> Heidegger, Martin, *Être et temps*, traduction par E. Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985, § 34, p. 165.

<sup>6</sup> *Prolégomènes*, p. 370 [353]. C'est le cas de l'anthropologie kantienne, qui privilégie le connaître (1<sup>ère</sup> Critique) et le vouloir (2<sup>e</sup> Critique).

<sup>7</sup> Il est également significatif qu'à la toute fin de son étude sur « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », après avoir identifié la pensée à une tonalité affective (l'angoisse) en affirmant que l'angoisse nihiliste devant la pensée « est l'angoisse de l'angoisse », Heidegger ait écrit que « la pensée ne commence que lorsque nous avons éprouvé que la Raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'adversaire la plus opiniâtre de la pensée » (Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, « tel », 1962, p.322).

Comme l'a montré Marc Richir<sup>8</sup>, le traitement que Heidegger réserve à ce que les Grecs désignaient sous le terme de *pathos* et les Modernes sous les termes de passion, d'affectivité, de sensibilité ou encore d'émotion, a quelque chose de tout à fait original. À la différence des penseurs modernes, Heidegger s'efforce d'envisager l'affectivité en dehors du schéma épistémologique classique qui oppose le sujet et l'objet. Plus encore, sa pensée de la *Stimmung* (tonalité<sup>9</sup>) est telle que l'affectivité ne se rattache pas exclusivement chez lui à la subjectivité. En effet, comme nous le verrons plus loin dans ce mémoire, la *Stimmung* a le caractère de l'hybridité ; elle n'est ni propre au « sujet » ni propre à l'« objet », mais module cette relation, puisqu'elle relève de l'ouverture du *Dasein* au monde.

Heidegger se démarque également par la méthode avec laquelle il traite de l'affection – comme d'ailleurs de tous les phénomènes. En effet, l'idée méthodologique d'une phénoménologie herméneutique de la facticité acquiert tout son sens dans les développements qu'il consacre aux différentes tonalités. Plutôt que de développer une réflexion purement théorique sur l'affection, il se voue essentiellement à l'explicitation des tonalités telles qu'elles se manifestent chez le *Dasein* factice, donc dans la vie concrète, et a fortiori dans sa propre expérience du monde, afin d'y saisir ce qu'elles disent à et de celui-ci.

\*\*\*

Nous savons que dans son *opus magnum*, *Être et temps*, Heidegger n'a consacré des développements importants qu'à deux tonalités affectives<sup>10</sup> : la peur (*Furcht*) et, surtout, l'angoisse

---

<sup>8</sup> Richir, Marc, « Affectivité », dans André Comte-Sponville (dir.), *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, A. Michel, « Encyclopaedia Universalis », 2006, p. 28-47.

<sup>9</sup> Ou encore : tonalité affective, disposition, disposition affective, humeur, atmosphère.

<sup>10</sup> Au plus trois, si l'on considère que l'*Unheimlichkeit* est une tonalité affective. Heidegger l'affirme une seule fois : « D'ailleurs, facticement, même la tonalité de l'étrang(èr)eté (*die Stimmung der Umheimlichkeit*) reste le plus souvent existentiellement mécomprise. » (*ET*, § 40, p. [190].) Cette proposition isolée est selon nous trompeuse. Il serait plus juste de dire que l'*Unheimlichkeit* n'est pas une tonalité affective à proprement parler, mais plutôt un sentiment auquel

(*Angst*), tonalité à laquelle il attribue une fonction méthodique essentielle dans l'analytique existentielle. Toutefois, ses chemins ont emprunté bien des détours, ont croisé de nombreuses *Stimmungen*. C'est à l'une de ces *Stimmungen*, ignorée par Heidegger en 1927, que ce mémoire s'intéresse principalement: la tonalité de l'ennui<sup>11</sup>. Nous pensons en effet qu'il convient de porter attention à celle-ci si l'on veut saisir la conception de l'affectivité de ce philosophe dans ce qu'elle a de plus fécond<sup>12</sup>. Pour cela, cependant, il faut également tenir compte du statut de la tonalité de l'angoisse telle qu'il est défini dans *Être et temps*, afin de prendre la mesure des modifications du concept général de *Stimmung* que la phénoménologie de l'ennui a entraînées après *Être et temps*.

Dès 1929, dans la célèbre Leçon inaugurale intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique? »<sup>13</sup>, où l'angoisse occupe une place primordiale, Heidegger évoque deux autres tonalités : la joie et l'ennui. Il attribue même à l'ennui (et indirectement à la joie et aux autres tonalités affectives) une fonction phénoménologique cruciale, celle d'assurer la donation de la totalité de l'étant dans son ensemble<sup>14</sup>. Plus tard au cours de cette même année 1929, à l'occasion d'un cours du semestre d'hiver 1929-1930 sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude –*

---

mènent les tonalités affectives fondamentales, comme le montrera entre autres notre explicitation du rôle méthodique de l'angoisse au chapitre II.

<sup>11</sup> Comme l'a toutefois relevé Cristian Ciocan, « Heidegger mentions some moods that are closely related to [boredom]: "the pallid, evenly balanced lack of mood [*Umgestimmtheit*]", "the undisturbed equanimity [*der ungestörte Gleichmut*]", "the inhibited ill-humour [*der gehemmte Mißmut*]" in which the being of *Dasein* "has become manifest as a burden". » (Ciocan, Cristian, « Heidegger and the Problem of boredom », *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 41, No. 1, Janvier 2010, p. 67-68.)

<sup>12</sup> À propos de l'importance du passage d'une tonalité fondamentale à une autre dans l'œuvre de Heidegger, Jean-Pierre Charcosette écrit : « Or ce n'est pas une petite question pour les spécialistes de Heidegger que de chercher à comprendre comment celui qui a d'abord été le philosophe de l'angoisse a pu devenir le philosophe de la sérénité. Tout ce qui se dit au sujet de la *Kehre* ne paraît guère pouvoir faire l'économie de cette substitution d'une *Stimmung* dominante à l'autre. » (Charcosset, Jean-Pierre, « "Y". Notes sur la *Stimmung* », dans *Exercices de la patience*, Paris, Obsidiane, Coll. « Cahiers de philosophie », n° 3/4, 1982, p. 58.)

<sup>13</sup> Heidegger, Martin, « Qu'est-ce que la métaphysique? », traduit par H. Corbin, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1938, p. 21-72.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 56.

esseulement, il reprendra l'analyse du phénomène de l'ennui, auquel il consacrera de longs développements.

La lecture d'*Être et temps* ne permettait guère d'anticiper de telles réflexions sur l'ennui et, plus généralement, sur d'autres tonalités fondamentales (*Grundstimmungen*) que l'angoisse. En effet, l'angoisse y était considérée comme la seule tonalité et affection fondamentale du *Dasein*. À propos des autres tonalités<sup>15</sup>, dont on pouvait supposer qu'aucune ne devait être fondamentale, Heidegger se contentait d'affirmer que « [l]eur interprétation, du reste, [devrait] être située sur la base élargie d'une analytique existentielle élaborée du *Dasein*<sup>16</sup> ».

Dès lors, on peut se demander, au regard de la primauté accordée à l'angoisse dans *Être et temps*, quelle fonction existentielle Heidegger attribue à une tonalité comme celle de l'ennui. Quel est au juste le statut de la tonalité de l'ennui dans la phénoménologie heideggérienne? Telle est la question à laquelle nous voudrions tenter de répondre dans ce mémoire. À travers cette étude du statut de l'ennui dans la phénoménologie heideggérienne, laquelle sera effectuée par une comparaison avec le statut de l'angoisse dans *Être et temps* et « Qu'est-ce que la métaphysique? », nous serons amené à étudier l'évolution de l'idée de tonalité affective (*Stimmung*) chez Heidegger entre 1925 et 1930.

Notre premier chapitre consistera dans une présentation des concepts heideggériens de tonalité (*Stimmung*) et d'affection (*Befindlichkeit*). L'analyse de ces deux concepts clefs de la pensée de Heidegger exigera de les situer dans le cadre général de sa philosophie. Notre corpus

---

<sup>15</sup> Heidegger en cite plusieurs, dont l'espoir, la joie, l'enthousiasme, la sérénité radieuse, le dégoût, la tristesse, la mélancolie et le désespoir (*ET*, § 68b, p. [345]) ; l'effroi, l'horreur, l'épouvante, la timidité, la réserve, l'anxiété et la surprise (*ET*, § 30, p. [142]) ; l'aigreur (*ET*, § 29, p. [136]).

<sup>16</sup> *ET*, § 68b, p. [345].

étant surtout constitué des œuvres de ce qu'il est permis d'appeler le premier Heidegger<sup>17</sup> – celui d'avant le fameux tournant (*Kehre*) des années 1930 –, l'explicitation de ces deux concepts se fera d'abord à partir d'*Être et temps*. Toutefois, afin de saisir toute la portée phénoménologique qu'Heidegger attribue aux tonalités affectives, il nous faudra aussi recourir à d'autres textes de la même période ainsi qu'à des textes plus tardifs.

Notre deuxième chapitre sera consacré au phénomène de l'angoisse. Nous nous rendrons alors attentif aux descriptions que donne Heidegger de cette tonalité fondamentale dans *Être et temps* et « Qu'est-ce que la métaphysique? », avec le souci de mettre en relief ses caractéristiques essentielles. De plus, en nous appuyant sur les résultats obtenus dans le premier chapitre quant au sens et à la portée des notions de tonalité et d'affection, nous expliciterons la fonction méthodique que, dans *Être et temps*, occupe l'angoisse en tant qu'affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) du *Dasein*. Nous chercherons également à mettre en évidence les raisons, inhérentes ou extrinsèques au projet de 1927, pour lesquelles l'angoisse s'est vu attribuer un statut privilégié dans *Être et temps*, non sans nous demander si cette primauté de l'angoisse allait de soi ou si Heidegger a pu hésiter sur le « choix » (méthodique) de cette tonalité fondamentale.

Au chapitre trois, après avoir évoqué la manière dont le thème de l'ennui apparaît une première fois dans une conférence de 1924 sur « Le concept de temps », nous centrerons l'attention sur la tonalité de l'ennui telle qu'elle est décrite et définie, essentiellement en 1929 et 1930, dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » (1929) et dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930). Nous examinerons les trois formes de l'ennui relevées par Heidegger, en nous attachant en particulier à la tonalité fondamentale de l'ennui profond, qui constitue, selon lui, la

---

<sup>17</sup> Même si notre attention se portera surtout sur des textes qui couvrent la période allant de 1924 à 1930, nous ne nous limiterons pas à cette période, puisque Heidegger s'est intéressé au phénomène de l'ennui à quelques reprises après 1930.

forme véritable de l'ennui. Nous prendrons soin de bien situer le contexte dans lequel se déploie sa phénoménologie de l'ennui, car, entre 1927 et 1930, la pensée de Heidegger, bien loin de s'enfermer sur elle-même, évolue considérablement<sup>18</sup>. En effet, le thème des réflexions de 1929-1930, qui tournent autour de la question de l'essence de la métaphysique, se distingue par rapport au projet de 1927, centré sur l'élaboration d'une ontologie fondamentale sur la base d'une analytique existentielle<sup>19</sup>. Cette évolution a pu avoir un impact sur les fonctions attribuées aux différentes tonalités. Nous tiendrons aussi compte d'autres réflexions que Heidegger a consacrées à l'ennui<sup>20</sup>.

Enfin, nous conclurons ce mémoire en tâchant de répondre, de façon synthétique, à la question que nous nous sommes posée au départ et qui aura commandé les différentes étapes de notre recherche : quel est le statut de l'ennui dans la phénoménologie de Heidegger? Nous insisterons alors sur la relation qu'établit Heidegger, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, mais aussi dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » et « Qu'est-ce que la philosophie? », entre l'éveil d'une tonalité affective fondamentale (*Grundstimmung*) comme l'ennui profond et la possibilité même de la philosophie comme *praxis*.

---

<sup>18</sup> Un « tournant (*Kehre*) » a lieu dans la philosophie de Heidegger entre 1928 et 1932 – nous pourrions même parler d'une multitude de tournants. Sur cette question, voir : Greisch, Jean, « De l'ontologie fondamentale à la métaphysique du *Dasein*. Le tournant philosophique des années 1928-1932 », dans *Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, Coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2006, p. 417-447 ; Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 1987, 136 p.

<sup>19</sup> Pour saisir la portée des développements de la pensée de Heidegger durant cette période spécifique (1927-1930), que Grondin désigne du nom d'« interrègne métaphysique », voir par exemple : Grondin, Jean, « Heidegger et le problème de la métaphysique », dans *Philopsis*, Paris, Ellipses, 1999, p. 15 *sqq.*

<sup>20</sup> Par exemple, dans « *700 Jahre Meßkirch* (Les 700 ans de Messkirch) » (1961).

## CHAPITRE 1 — Exploration préliminaire des concepts d'affection (*Befindlichkeit*) et de tonalité (*Stimmung*)<sup>21</sup>

« Le *Dasein* est à chaque fois toujours déjà intonné. L'atonie, c'est-à-dire l'indifférence (*Ungestimmtheit*) persistante, plate et terne, [...] est si peu insignifiante que c'est en elle justement que le *Dasein* devient à charge pour lui-même. L'être est devenu manifeste comme un poids. Pourquoi, on ne le sait pas<sup>22</sup>. »

### 1.1. Le *Dasein* comme être ouvert au monde et les différents modes de l'ouverture

Nous interrogeons le statut spécifique de la tonalité de l'ennui par rapport à celle de l'angoisse, qui est privilégiée par Heidegger dans *Être et temps*, mais également les apports de la phénoménologie heideggérienne de l'ennui à sa conception des *Stimmungen*. Pour parvenir à comprendre la place qu'occupent ces tonalités dans la pensée de Heidegger, nous devons d'abord éclaircir la notion même de tonalité (*Stimmung*). Or, dans *Être et temps*, elle est étroitement associée à la structure existentielle de l'affection (*Befindlichkeit*), qui constitue l'un des trois modes généraux et authentiques<sup>23</sup> de l'ouverture du *Dasein* au monde, avec le comprendre (*Verstehen*) et le parler (*Rede*). À ceux-ci s'ajoutent les trois guises du mode inauthentique de l'échéance (*Verfallen*), qui sont celles de l'ouverture quotidienne du *Dasein* : le bavardage (*Gerede*), la

---

<sup>21</sup> Nous nous appuyons essentiellement sur *Être et temps*.

<sup>22</sup> *ET*, § 29, p. [134]. *Die oft anhaltende* : l'atonie, c'est-à-dire l'accablement, « le fait de se sentir "accablé" » (Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1994, p. 178). Dans la marge de son exemplaire de travail – le fameux *Hüttenexemplar*, l'exemplaire du chalet –, Heidegger commente rétrospectivement ce passage : « "Fardeau" ["poids"] : ce qu'on a à porter ; l'homme est livré au *Da-sein*, il lui est remis. Porter [le fardeau, le poids] : assumer la charge de son appartenance à l'être même. » (*ET*, tr. Vézin, § 29, p. [134], note a.)

<sup>23</sup> Sur cette « double détermination » problématique de l'affection, du comprendre et du parler, voir Zarader, Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger. Un commentaire de la première partie*, Paris, Vrin, 2012, p. 212-214.



curiosité (*Neugier*) et l'équivoque (*Zweideutigkeit*). Nous laisserons toutefois de côté les éléments relatifs à la structure existentielle de l'échéance pour centrer notre attention sur les trois modes généraux d'ouverture, puisque notre intention première est de saisir conceptuellement l'affection dans son rapport à la tonalité et de rendre intelligibles ces deux dernières notions pour l'exploration subséquente des tonalités de l'angoisse et de l'ennui.

Il importe toutefois de souligner, à titre d'indication préliminaire, qu'il n'y a pas de correspondance directe entre toutes les guises authentiques/générales et inauthentiques (ou échues) de l'ouverture. En effet, tandis que le bavardage constitue certainement le dérivé inauthentique du parler et qu'un rapprochement est possible entre, d'un côté, le comprendre (authentique) – qui se décline dans l'explicitation et l'énonciation – et, de l'autre, la curiosité et l'équivoque (inauthentiques), Heidegger n'indique aucun élément de l'existence inauthentique qui constituerait un dérivé de l'affection<sup>24</sup>. Nous verrons que la relation entre l'affection et la tonalité, bien qu'elle doive, selon *Être et temps*, être pensée à partir de la différence ontologique (*der ontologische Unterschied*<sup>25</sup>) – c'est-à-dire de la différence entre, d'une part, ce qui relève du domaine de l'existence concrète (ontique) et, d'autre part, ce qui structure l'expérience du monde du *Dasein* (ontologique) – ne semble guère pouvoir combler cette lacune structurelle<sup>26</sup>. Celle-ci découle par ailleurs d'une carence plus profonde de l'exposition heideggérienne, fort bien relevée par Marlène Zarader, à savoir le fait que l'affection, le comprendre et le parler, qui forment « la structure ontologique générale, antérieure à la division en deux possibilités d'existence

---

<sup>24</sup> Sur cette déficience structurelle de l'exposition heideggérienne, voir l'excellent schéma proposé par Zarader dans *Lire Être et temps de Heidegger, op. cit.*, p. 213.

<sup>25</sup> Rappelons que cette expression n'apparaît qu'une fois dans *Être et temps : ET*, § 12, p. [56].

<sup>26</sup> En particulier parce que la distinction entre l'affection et la tonalité n'est pas aussi franche que celle qui existe, par exemple, entre le parler (*Rede*) et le bavardage (*Gerede*), mais aussi parce que la distinction authentique/inauthentique ne semble pas correspondre adéquatement à la différence – mince et confuse – qui existe entre l'affection et la tonalité. Nous reviendrons sur ce point dans la section 1.2.3.

(authentique/inauthentique)<sup>27</sup> », constituent aussi les structures des possibilités authentiques du *Dasein*. Cela étant dit, nous nous consacrerons à l'exposition de ces trois structures « générales » de l'ouverture que sont l'affection, le parler et le comprendre, en concentrant notre attention sur leurs relations réciproques et sur le rapport entre affection et tonalité. Mais il est nécessaire, auparavant, de clarifier le concept d'ouverture.

### 1.1.1. Le *Dasein* comme ouverture (*Erschlossenheit*)

L'une des prémisses de la phénoménologie de Heidegger est que le *Dasein* est toujours déjà ouvert au monde. Il « porte, en son être le plus propre, écrit Heidegger, le caractère de l'absence de fermeture (*verschlossen*)<sup>28</sup> », c'est-à-dire qu'il n'est jamais complètement refermé sur lui-même. Au contraire, il est toujours intentionnellement ouvert en direction des étants qui forment l'environnement (*Umwelt*) de sa préoccupation quotidienne. Il est en ce sens un « être-auprès du monde (*Seins bei der Welt*)<sup>29</sup> ».

Si Heidegger parle d'ouverture (*Erschlossenheit*) plutôt que de relation au monde, c'est parce qu'il nie toute division préalable entre le *Dasein* et le monde, entre sujet et objet<sup>30</sup> ; cette négation a d'ailleurs son versant positif dans la définition du *Dasein* comme être-au-monde, d'après laquelle le *Dasein* *habite* et *a* toujours déjà le monde<sup>31</sup>. Ouvert au *Dasein*, le monde n'est donc pas à distance de lui, mais il est au contraire accessible, c'est-à-dire à *proximité* comme l'on peut être

---

<sup>27</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 212.

<sup>28</sup> *ET*, § 28, p. [132].

<sup>29</sup> *ET*, § 12, p. [54]. Être-auprès du monde va de pairs avec le fait d'être-avec (*Mitsein*) autrui (*Mitdasein*) (*ET*, § 26, p. [118]) et d'être ouvert à soi-même (*ET*, § 28, p. [131]). On remarquera que ces trois directions d'ouverture (au monde, à autrui, à soi) sont liées aux trois existentiels que sont la préoccupation (*Besorgen*), la sollicitude (*Fürsorge*) et le souci (*Sorge*).

<sup>30</sup> Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 174.

<sup>31</sup> Suivant Aristote, qui considère qu'« être dans quelque chose a des significations semblables et correspondantes à avoir » (Aristote, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, 1022a24-25), Heidegger rapproche la signification de la notion d'être-dans-le-monde ou être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) de l'idée selon laquelle le *Dasein* *a* le monde. En allemand : « Auch das *In etwas sein* hat dieselben Bedeutungen wie das *Haben* und richtet sich nach diesem. » (Aristoteles, *Metaphysik*, trad. H. Bonitz, 1022a-24-25.)

« proche » de quelque chose qui nous est familier – bien qu’il s’agisse en l’occurrence d’une fausse familiarité. En ce sens, la structure apriorique de l’être-à (*In-Sein*) ne désigne guère une relation qui pourrait prendre fin sans que le *Dasein* ne disparaisse – la mort seule provoquant la perte ou la fermeture du monde –, mais plutôt le fait que le *Dasein* est originellement ouvert au monde, ou, comme le précise Alexander Schnell, qu’il a « un rapport de "familiarité" et d'"accointance" avec quelque chose qui inspire la "confiance". Ainsi, être-au-monde ne veut pas dire être *dans* le monde [...] Loin de désigner un rapport purement spatial [...], [l’être-au-monde] exprime plutôt un rapport *affectif*<sup>32</sup>. » À l’occasion des *Séminaires de Zurich*, Heidegger notait à cet égard que la manière dont le *Dasein* « a » quelque chose (quoi que ce soit), y compris la manière dont il a ou est dans le (au) monde, est essentiellement modulée par l’affection (*Befindlichkeit*) :

« L’affection (*Befindlichkeit*) est à chaque fois différente, eu égard à ce que nous avons. En conséquence, c’est seulement l’avoir qui est à chaque fois autrement accentué par le sentiment, sinon c’est partout le même avoir, le rapport simple à ce que l’on a, et ce rapport ("avoir") en soi n’a aucunement affaire avec ce que l’on a chaque fois concrètement<sup>33</sup>. »

Notons que cette idée selon laquelle l’être-au-monde, et donc la « relation » du *Dasein* au monde, relève plus originairement de l’affectivité que de la spatialité, de la corporéité ou de toute autre dimension suggère que l’affection n’est pas une dimension secondaire de l’ouverture dans l’esprit

---

<sup>32</sup> Schnell, Alexander, *De l’existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie », 2005, p. 64.

<sup>33</sup> Heidegger, Martin, *Séminaires de Zurich*, traduit de l’allemand par C. Gros, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 2010, p. 108 [81]. (Nous modifions légèrement la traduction pour traduire « *Befindlichkeit* » par « affection » plutôt que « disponibilité ».) D’après le protocole, Heidegger se montre hésitant dans la phrase suivante, que nous avons choisi d’écarter, et affirme : « Ou bien la chose est-elle tout autre. » (*Ibid.*) Selon nous, cette phrase n’a rien de déterminant, puisqu’à l’évidence, elle ne fut prononcée que pour laisser ouvert le dialogue en cours avec Médard Boss et ses étudiants.

de Heidegger<sup>34</sup>. Celui-ci soutient au contraire que « [l]e Là est à chaque fois cooriginellement ouvert (ou refermé) par la tonalité »<sup>35</sup>.

Dans l'analytique existentielle, l'ouverture du *Dasein* s'exprime ontologiquement dans le Là (*Da*) et trouve sa signification intentionnelle dans l'être-à (*In-Sein*). Mais quel est « l'être du Là »? Et quelles sont, surtout, les fonctions des trois « guises » ou modes d'ouverture? C'est ce que vise à mettre au jour l'analytique de l'être-à, cette analyse des moments constitutifs de l'ouverture, c'est-à-dire des diverses manières d'être au monde du *Dasein*<sup>36</sup>.

Ainsi que nous l'avons précédemment signalé, l'ouverture du *Dasein* s'effectue à travers trois différentes modalités générales cooriginaires que nous désignons du nom de « modes (*Modus*) » de l'ouverture : l'affection (*Befindlichkeit*), le comprendre (*Verstehen*) et le parler (*Rede*). C'est à ces trois modes qu'il faut maintenant s'attacher, et parmi elles plus particulièrement à l'affection, que nous traiterons en profondeur après avoir expliqué les deux autres modes.

## **1.2. Les trois modes généraux de l'ouverture : comprendre (*Verstehen*), parler (*Rede*) et affection (*Befindlichkeit*)**

### **1.2.1. Comprendre (*Verstehen*)**

Avec l'existentiel de l'affection, le comprendre (*Verstehen*<sup>37</sup>) co-constitue « l'être du "Là"<sup>38</sup> ». À ce titre, il est l'un des principaux existentiels mis au jour par l'analytique existentielle.

---

<sup>34</sup> Sur ce sujet, voir Haar, Michel, « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », dans *Le chant de la terre : Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. « Bibliothèque de philosophie et d'esthétique », 1985, p. 81-104.

<sup>35</sup> *ET*, § 68b, p. [339].

<sup>36</sup> *ET*, première partie, chapitre V, « L'être-à comme tel », §§ 28-38, p. [130-180]. Avant les explications développées dans ce chapitre, Heidegger a une première fois expliqué le concept d'être-à au chapitre II de la première partie (*ET*, §§ 12-13, p. [52-62]), où il en propose une importante définition : « L'être-à... au contraire, désigne une constitution d'être du *Dasein*, c'est un *existentiel*. [...] L'être-à... nomme si peu une "inclusion" spatiale d'étants sous-la-main que le mot "in", à l'origine, ne signifie même pas une relation spatiale [...] ; "in" provient de "innan –", habiter, avoir séjour ; "an" signifie : je suis habitué à, familier de, j'ai coutume de... ; le mot a le sens de *colo*, c'est-à-dire *habito* et *diligo*. [...] L'être-à... est donc l'expression existentielle formelle de l'être du *Dasein* en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde. » (*ET*, § 12, p. 54.)

<sup>37</sup> Boehm et de Waelhens traduisent par « la compréhension » et Vézin par « l'entendre ».

<sup>38</sup> *ET*, § 31, p. 142.

Cette importance se laisse entrevoir dans le choix même des termes « exister (*existieren*) » et « comprendre (*Verstehen*) » pour désigner respectivement l'essence (ou le mode d'être) du *Dasein* et sa capacité à comprendre quelque chose de l'être et du monde, ainsi que l'explique pertinemment Alexander Schnell :

« Le verbe "exister" vient initialement du verbe composé grec "*ek-histemi*" où "*histemi*" signifie "se dresser, être debout" et "*ek-*" désigne une direction vers le dehors, vers l'extérieur. [...] Le verbe allemand "*verstehen*" (qui veut dire "comprendre") est un composé de "*stehen*" (*se dresser, être debout*) et du préfixe "*ver-*" qui dénote un mouvement de déplacement, de sortie hors de soi. "*Exister*" dit donc exactement la même chose que "*verstehen*" en son sens littéral<sup>39</sup>! »

Exister ou être à la manière du *Dasein*, c'est donc comprendre. Cette adéquation étymologiquement attestée apparaît phénoménologiquement dans le privilège ontico-ontologique (*ontisch-ontologische*) du *Dasein*, en vertu duquel « [*l*]a compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein*<sup>40</sup> ». En effet, le *Dasein* « est ontologique », nous dit Heidegger, puisque pour lui « il y va en son être », à savoir sur le plan ontique, « de cet être » ; la question de l'être (en général) et de son propre être se pose à lui<sup>41</sup>. Par conséquent, la détermination de l'être de l'homme comme *Dasein*, puis de l'essence du *Dasein* comme *existence*<sup>42</sup> signifie que le *Dasein* a une certaine compréhension de lui-même, des autres étants et de l'être : il *est* « sur le mode d'une compréhension de l'être<sup>43</sup> ». Mais qu'est-ce vraiment que comprendre? Ou plutôt : qu'est-ce que « le comprendre (*das Verstehen*) »?

---

<sup>39</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>40</sup> ET, § 4, p. 12.

<sup>41</sup> ET, § 4, p. 12.

<sup>42</sup> ET, § 9, p. 42 : « L' "essence" du *Dasein* réside dans son existence. » Et ailleurs : « l' "essence" du *Dasein* se fonde dans son existence » (ET, § 25, p. 117) ; « la "*substance*" de l'homme n'est point l'esprit comme synthèse de l'âme et du corps, mais l'*existence* » (*Ibid.*).

<sup>43</sup> ET, § 4, p. 12.

La résolution de cette question doit passer par une interrogation intermédiaire sur l'objet même du comprendre : *que* comprend le *Dasein*? Qu'a-t-il à comprendre? Une telle interrogation suscite toutefois une difficulté importante, parce que, comme le souligne A. Schnell, « le comprendre n'a pas d'objet si on entend par là une teneur *réelle*, susceptible d'être déterminée moyennant une définition<sup>44</sup> ». Cette difficulté n'est cependant pas rédhibitoire. Elle surgit simplement en raison du caractère indéterminé de « l'objet » du comprendre. En effet, l'objet du comprendre a le caractère de ce qui n'est pas, puisque c'est la possibilité elle-même, ou plutôt ce sont les possibilités du *Dasein*. Il n'est donc pas surprenant que la temporalité du comprendre s'ancre dans l'avenir du *Dasein* : « [à] la base du se-comprendre projetant dans une possibilité existentielle se tient l'avenir<sup>45</sup> ». Aussi Heidegger soutient-il effectivement que « [l]e comprendre [...] est *primairement* a-venant<sup>46</sup>. » Se comprenant, le *Dasein* est donc 'ekstatiquement' « en-avant-de-soi<sup>47</sup> », soit dans la perspective authentique du *devancement*<sup>48</sup>, soit dans celle, inauthentique, du *s'attendre*<sup>49</sup>.

Pour le *Dasein*, comprendre c'est saisir des possibilités parmi un ensemble signifiant (*Bedeutungsganze*). C'est donc aussi se projeter en elles, puisque saisir des possibilités, ce n'est rien de moins que faire surgir la situation comme lieu du choix, donc avoir à choisir – à se choisir. Levinas ne dit rien de moins : « Comprendre l'être, c'est avoir à être<sup>50</sup>. » Étant ouvert au monde sous le mode du comprendre, le *Dasein* existe de telle manière qu'il saisit constamment des

---

<sup>44</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 73.

<sup>45</sup> ET, § 68a, p. [336].

<sup>46</sup> ET, § 68a, p. [337].

<sup>47</sup> ET, § 68a, p. [337]. « Le terme formellement indifférent pour l'avenir, [...] c'était le *en-avant-de-soi*. »

<sup>48</sup> ET, § 68a, p. [336]. « Pour caractériser terminologiquement l'avenir authentique, nous maintenons l'expression *devancement*. »

<sup>49</sup> ET, § 68a, p. [337]. « L'avenir inauthentique a le caractère du *s'attendre*. »

<sup>50</sup> Levinas, Emmanuel, *La mort et le temps*, établissement du texte et postface de Jacques Rolland, Grenoble, Éditions de l'Herne, 1991, p. 28.

possibilités<sup>51</sup>. Bien sûr, il ne choisit pas ses possibilités, son choix se limitant à la projection dans l'une ou l'autre des possibilités parmi celles qui s'offrent à lui en fonction de l'évaluation non réflexive qu'effectue le comprendre. Au contraire, elles lui sont données par la situation en laquelle il se trouve à être jeté. En ce sens, comme le souligne Alexander Schnell, en accordant au comprendre le statut d'existential modulant l'ouverture du *Dasein*, Heidegger « fonde le principe même de toute philosophie transcendantale – à savoir la recherche des *conditions de possibilités de l'expérience* – dans la structure ontologique de l'être-là<sup>52</sup> ». Aussi Heidegger est-il formel : le comprendre n'est point autre chose qu'un « pouvoir-être ouvrant » (*erschließendes Sein-Können*)<sup>53</sup>.

Par conséquent, il appert que le comprendre, en tant qu'existential, n'a rien d'un mode cognitif comme la perception, par exemple. Certes, l'acte de comprendre peut être « pris au sens d'un mode cognitif possible parmi d'autres, et distingué par exemple de l'"expliquer"<sup>54</sup> ». Dans ce cas, nous avons toutefois affaire non pas à l'existential fondamental du comprendre (*Verstehen*), c'est-à-dire à une structure constitutive du *Dasein* en fonction de laquelle celui-ci se trouve être déterminé quant à la manière dont il est au monde, mais à la simple « compréhension » (*Verständnis*). Cette dernière n'est qu'un « dérivé existentiel » du comprendre<sup>55</sup>.

### 1.2.2. Parler (*Rede*)

De son côté, le parler (ou le discours : *die Rede*<sup>56</sup>) est la structure ontologico-existentielle qui renvoie à la manière dont s'articule, de façon pré-langagière ou pré-dialogique, le sens des

---

<sup>51</sup> *ET*, § 31, p. [145] : « Le *Dasein* se comprend toujours déjà et toujours encore, aussi longtemps qu'il est, à partir de ses possibilités. »

<sup>52</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 75.

<sup>53</sup> *ET*, § 31, p. [144].

<sup>54</sup> *ET*, § 31, p. [143].

<sup>55</sup> C'est la distinction entre l'existential (*Verstehen*) et le mode cognitif (*Verständnis*) qui a imposé aux traducteurs l'usage de substantifs que n'admet pas naturellement le français pour traduire *Verstehen* : le comprendre (Martineau), l'entendre (Vézin).

<sup>56</sup> Le substantif allemand « *Rede* » (pour nous « parler » ou « discours ») est pris par Heidegger au sens très spécifique d'un « dire préalable » ou d'un « préalable au dire ». C'est le mot qu'il utilise pour traduire le terme grec « *logos* » tel qu'on le retrouve chez Aristote, par exemple, dans la définition de l'homme comme animal possédant le *logos* (ζῷον

éléments du monde qui se donnent au *Dasein* par le biais de la compréhension affectée. À ce titre, il intervient dans l'ouverture du *Dasein* au monde, au même titre que le comprendre et l'affection, d'autant qu'il n'y a guère de compréhension sans discours, selon Heidegger, c'est-à-dire sans pré-articulation expressive du sens (*Sinn*)<sup>57</sup>.

Dans les termes de Heidegger, « [l]e parler est existentiellement cooriginnaire avec l'affection et le comprendre<sup>58</sup> ». Ainsi, à l'instar du comprendre et de l'affection « le discours [...] est toujours déjà là en même temps que l'existence<sup>59</sup> ». Exister, c'est donc aussi *parler*<sup>60</sup>, et non pas seulement comprendre. En fin du compte, comme l'écrit très clairement Zarader, suivant en cela Jean Greisch, cette cooriginarité des trois dimensions de l'ouverture signifie que « [l]'affection et le comprendre ne sont nullement muets, et [que] le discours [...] les habite dès l'origine<sup>61</sup> ». Il n'y a ni compréhension ni affection sans *logos*, sans *Rede*. Cela s'explique par le fait que le parler « est l'articulation de la compréhensivité<sup>62</sup> », c'est-à-dire de ce qui est compréhensible ou de ce qui

---

λόγῳ ἔχον), définition que Heidegger traduit en ses propres termes et commentent comme suit : « L'homme se montre comme un étant qui parle. Cela ne signifie pas qu'il a en propre la possibilité de l'ébruitement vocal, mais que cet étant est selon la guise de la découverte du monde et du *Dasein* lui-même. Les Grecs n'ont pas de mot pour la *Sprache* (parole, langue), ils comprirent "de prime abord" ce phénomène au sens du parler. » (ET, § 34, p. [165].)

<sup>57</sup> C'est-à-dire sans transformation du sens en signification(s). Nous expliquons ce point dans le paragraphe suivant.

<sup>58</sup> ET, § 34, p. [161]. La première phrase du § 34, qui assure l'explicitation du parler, réaffirme pourtant, de façon presque contradictoire, que « [l]es existentiels fondamentaux qui constituent l'être du Là, l'ouverture de l'être-au-monde, sont l'affection et le comprendre. » (ET, § 34, p. [160].)

<sup>59</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 262.

<sup>60</sup> Et si, comme le soutient Heidegger, d'un point de vue existentiel, parler c'est *entendre* (*Hören*) et *faire-silence* (*Schweigen*) (ET, § 34, p. 163-165), alors exister veut aussi dire *écouter* – être à l'écoute du sens, mais également « de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi » (ET, § 34, p. 163). Non pas que l'écoute soit à proprement dire un mode de l'ouverture, mais elle est rendue possible par l'*entendre* (*Hören*), qui est partie intégrante du parler authentique, de la *Rede*, du *logos* (ET, § 34, p. 163 : « C'est sur la base de ce pouvoir-entendre existentiellement primaire qu'est possible quelque chose comme l'*écouter* (*Horchen*). »). Sur le thème de l'écoute, voir également : Heidegger, M., *Séminaires de Zurich*, op. cit., p. 153 [126].

<sup>61</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 262. Greisch commente la même idée d'une façon similaire : « l'affection [...] n'est pas non plus muette. Les "mots pour le dire" – dire l'affection, dire la compréhension – existent, même si nous ne les avons pas encore trouvés ! » (Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 205.)

<sup>62</sup> ET, § 34, p. [161]. Ou encore : « le parler est l'articulation "signifiante" de la compréhensibilité de l'être-au-monde » (ET, § 34, p. [161]).



peut être compris<sup>63</sup>. Le comprendre (*Verstehen*) dépendant du parler (*Rede*), ce dernier doit être conçu comme condition *sine qua non* de la compréhension (*Verständnis*).

Dans ce contexte, la question se pose à nouveau de savoir ce qui, à proprement parler, est compréhensible. Heidegger y répond clairement : ce sont les possibilités et, plus fondamentalement, le sens (*Sinn*). Le parler articule donc le sens<sup>64</sup>. Une fois articulé ou, en d'autres termes, intégré à un ensemble élargi de connexions de significations que Heidegger appelle « *Bedeutungsganze* » (tout de signification), ce qui fait d'ores et déjà sens acquiert une « signification » (*Bedeutung*). En clair, le parler transforme le sens en signification en l'intégrant dans une totalité. C'est dire qu'il y a toujours déjà du sens dans le monde, mais qu'il n'y a de signification que lorsque ce sens est articulé dans et par le discours (*Rede*). La signification, qui s'exprime (*aussprechen*) dans la parole (*Sprache*), est ainsi pré-articulée par le parler, qui du sens fait signification. Elle n'est donc pas simplement surajoutée au contenu au moment de l'expression<sup>65</sup>. De ce point de vue, « *[l]e fondement ontologico-existential de la parole est le parler*<sup>66</sup> ».

Enfin, et tel est pour nous l'élément essentiel, il appert que « *[l]a compréhensivité affectée (die befindliche Verständlichkeit) de l'être-au-monde s'ex-prime (spricht sich aus) comme*

---

<sup>63</sup> *Verständlichkeit* : compréhensivité (terme technique) ou compréhensibilité (terme ordinaire) (Emmanuel Martineau, dans *ET*, « Glossaire. B. – Allemand-Français », p. 350) ; ce qui est compréhensible (*BW*), donc le caractère d'être compréhensible, ou encore, d'après l'étrange traduction proposée par Vézin, « l'intelligence ».

<sup>64</sup> Le sens est « ce qui est articulable » (*ET*, § 34, p. [161]).

<sup>65</sup> Voir à ce propos le schéma proposé par Marlène Zarader (*Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 263), qu'elle résume comme suit : « Il y a d'abord du sens, qui se déploie en significations, lesquelles viennent à la parole. » (*Ibid.*, p. 263)

<sup>66</sup> *ET*, § 34, p. [160]. On peut également renverser la perspective et dire, avec Heidegger, que « *[l]'être-ex-primé du parler est la parole* » (*ET*, § 32, p. [161] : « Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. ») Jean Greisch fait remarquer que Heidegger soutenait déjà cette thèse dans son cours de 1925, où il affirmait qu'« *il n'y a de langage que parce qu'il y a discours <Es gibt Sprache, weil es Rede gibt>* ». (Heidegger, Martin, *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, traduit de l'allemand par Alain Boutot, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2006, § 38d, p. 383 [365] ; Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 204.)

*parler*<sup>67</sup> ». À ceci s'ajoute le fait qu'une fois articulée à l'intérieur d'une totalité significative, cette même compréhensibilité a vocation, selon la célèbre formule de Heidegger, à « *venir à la parole (kommen zu Wort)*<sup>68</sup> ». C'est dire que les possibilités qui sont données dans le comprendre sont exprimées et présentifiées dans le discours en fonction de la situation affective en laquelle le *Dasein* se trouve (*sich befindet*) : « [c]e qui "s'exprime" dans le discours (*sich aussprechen*) ou ce qui y "vient à la parole", c'est toujours une certaine affection et une certaine compréhension<sup>69</sup>. »

### 1.2.3. Affection (*Befindlichkeit*) et tonalité (*Stimmung*)

L'existential de l'affection constitue le troisième mode de l'ouverture. Il nous rapporte à la facticité<sup>70</sup> de l'être-au-monde. L'idée fondamentale à laquelle renvoie cet existential est que le *Dasein* se trouve (*sich befindet*) toujours dans une situation concrète déterminée, parce qu'il est un être *jeté* (*Geworfenheit*). Comme tel, il est nécessairement affecté par son environnement. Pour cette raison, du point de vue de l'affectivité et des sentiments, « l'existence n'est jamais neutre<sup>71</sup> ». Ainsi, en plus d'être modulé par le comprendre et le parler, l'ouverture au monde s'effectue également sous le mode de l'affection (*Befindlichkeit*). C'est cette dernière structure ontologique et son référent ontique, la tonalité (*Stimmung*), qui nous intéressent au premier chef.

Au § 29 d'*Être et temps*, Heidegger relève trois fonctions fondamentales de l'affection. Il les désigne par l'expression technique de « caractères ontologiques essentiels de l'affection<sup>72</sup> ». Le premier de ces caractères est que « *l'affection ouvre le Dasein en son être-jeté (Geworfenheit), et*

<sup>67</sup> ET, § 34, p. [161].

<sup>68</sup> « Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungs ganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. » (SZ, p. 161)

<sup>69</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 205.

<sup>70</sup> À ce propos, Michel Haar écrit : « La *Stimmung* révèle fondamentalement la facticité, l'être-jeté, le *déjà-là* du là. Dans les dispositions affectives, tristesse ou joie, le *Dasein* "se trouve" face à son *déjà-là*, au-delà du monde et de lui-même. » (Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », op. cit., p. 86.)

<sup>71</sup> Haar, Michel, « Le temps vide et l'indifférence à l'être », dans *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, « Krisis », 1994, p. 117.

<sup>72</sup> ET, § 29, p. [136] : « *ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit* ».

*cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive*<sup>73</sup>. » Elle est ce qui permet, ou plutôt peut permettre au *Dasein* de prendre conscience du fait qu'il est jeté au monde malgré lui, abandonné dans une situation qui lui échoie, au sein et à partir de laquelle, égaré, il doit se retrouver, se choisir. Il y a donc un lien étroit entre le sentiment de la dérélition (*Geworfenheit*) et l'affection. À ce propos, comme le souligne Michel Haar, « [c]'est une seule et même chose de dire que tout projet est jeté et que toute compréhension ou possibilité est "disposée", affectée d'une *Stimmung*<sup>74</sup> ». Aussi faut-il dire que dans toute tonalité, même la plus banale, « le *Dasein* est transporté devant son être comme Là<sup>75</sup> », c'est-à-dire son ouverture au monde, mais pas toujours de façon aussi directe et totale. En d'autres termes, grâce aux simples tonalités il prend conscience du fait qu'il est ouvert au monde, car celles-ci « ouvre[nt] – fût-ce en délivrant de lui – le caractère de fardeau du *Dasein*<sup>76</sup> ». Elles lui rappellent sa *présence*, le fait qu'il est engagé dans un monde où il est jeté malgré lui. « Sans la *Stimmung*, peut donc écrire Michel Haar, la compréhension du monde serait comme celle d'un spectacle qui nous resterait toujours "extérieur"<sup>77</sup>. » Mais il y a *Stimmung*, donc il y a sentiment de la dérélition (*Geworfenheit*) et engagement affectif de l'être-au-monde. Cependant la « simple » *Stimmung* ou « la *Stimmung* ordinaire dissimule autant qu'elle découvre<sup>78</sup> », tandis que la *Grundstimmung* dévoile purement et simplement le sens propre de l'être-au-monde. À propos de la distinction entre *Stimmung* et *Grundstimmung*, Cristian Ciocan suggère qu'à la question de savoir ce qui les différencie la « réponse implicite [de Heidegger] est que certains affects (comme l'angoisse, la joie et l'ennui)

---

<sup>73</sup> ET, § 29, p. [136].

<sup>74</sup> Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », *op. cit.*, p. 87.

<sup>75</sup> ET, § 29, p. [134].

<sup>76</sup> ET, § 29, p. [134].

<sup>77</sup> Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », *op. cit.*, p. 87.

<sup>78</sup> Brisart, Robert, « La métaphysique de Heidegger », dans F. Volpi, J.-F. Mattéi *et al.*, *Heidegger et l'idée de phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Coll. « Phaenomenologica », 1988, p. 226.

dévoilent la totalité de l'être du *Dasein*, tandis que d'autres en révèlent uniquement quelques aspects partiels. Les premiers sont fondamentaux précisément pour autant qu'ils laissent l'ensemble de notre être émergé dans la lumière<sup>79</sup>. » Nous reviendrons sur cette distinction essentielle dans les prochains chapitres.

Le second caractère de l'affection consiste dans le fait qu'« [e]lle est un mode existentiel fondamental de l'*ouverture cooriginale* du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence<sup>80</sup> ». Ainsi, comme nous l'avons déjà signalé, elle module l'ouverture du *Dasein* à lui-même, aux autres (*Mitdasein*) et aux objets de la préoccupation (*Zuhanden*). Elle met le *Dasein* en relation avec les différents étants qui constituent son monde. De plus, puisqu'elle est quelque chose comme un sentiment de la situation et puisque le *Dasein*, étant jeté au monde, est toujours en situation, nous devons tenir pour acquis qu'il ne vit jamais en dehors de toute affection, mais qu'au contraire « le *Dasein* est à chaque fois toujours déjà intonné<sup>81</sup> ». Même l'indifférence (*Ungestimmtheit*<sup>82</sup>) à l'égard des choses, des autres et de soi-même est une tonalité, une humeur modulant la manière d'être au monde du *Dasein* et sa façon de comprendre le monde.

Le troisième caractère essentiel de l'affection est qu'elle « *inclut existentiellement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abordant peut faire rencontre*<sup>83</sup> ». Cette assignation est une sorte de penchant intentionnel vers l'extérieur de soi, vers les étants du monde. Cette inclination prend la forme d'un *concernement*. « Le laisser-faire-encontre circon-spect et préoccupé, écrit effectivement Heidegger, présente – ainsi que nous pouvons maintenant le voir

---

<sup>79</sup> Ciocan, C., « Heidegger », *op. cit.*, p. 66. Nous traduisons.

<sup>80</sup> *ET*, § 29, p. [137].

<sup>81</sup> *ET*, § 29, p. [134].

<sup>82</sup> Cf. Bollnow, Otto-Friedrich, *Les tonalités affectives. Essai d'anthropologie philosophique*, traduction de Lydia et Raymond Savioz, Boudry-Neuchâtel, Baconnière, Coll. « Être et Penser. Cahiers de philosophie », 1953, p. 60-61 et p. 50 note 2. Les traducteurs de Bollnow traduisent *Ungestimmtheit* par « atonie affective ». Bollnow discute la distinction entre l'*Ungestimmtheit* et l'ennui (*Ibid.*, p. 61).

<sup>83</sup> *ET*, § 29, p. [137-138].

avec plus d'acuité à la lumière de l'affection – le caractère du *concernement*.<sup>84</sup> » Or il n'y a de préoccupation pour ce qui environne, pour ce qui compose l'*Umwelt*, que pour autant que le *Dasein* peut « être abordé de cette manière par l'étant rencontrable à l'intérieur du monde. Cette abordabilité se fonde dans l'affection<sup>85</sup> ». C'est donc l'affection qui incline le *Dasein* vers les autres étants, donnant ainsi la direction intentionnelle en laquelle il se trouve quotidiennement. Par conséquent, si le *Dasein* se trouve de prime abord concerné par les étants disponibles (*Zuhanden*) et qu'il est absorbé dans la préoccupation quotidienne, c'est en raison de l'affection.

C'est véritablement « [l]a tonalité, écrit Heidegger, [qui] manifeste "où l'on en est et où l'on en viendra". Dans cet "où", l'être-intoné transporte l'être en son "Là"<sup>86</sup>. » De ce point de vue, ce n'est pas sans raison si les premiers traducteurs français d'*Être et temps*, Boehm et de Waelhens, avaient traduit le terme « *Befindlichkeit* » par l'expression « sentiment de la situation », alors que Martineau le rend par « affection » et Vézin par le néologisme « disponibilité »<sup>87</sup>. C'est par elle que le *Dasein* peut avoir une idée de sa situation. Par elle, en effet, il se voit chargé du fardeau de l'être qu'il a à être : « [d]ans l'affection, le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même, il s'est toujours déjà trouvé (*gefunden*) – non pas en se "trouvant" (*Sich-vor-finden*) là-devant par la

---

<sup>84</sup> ET, § 29, p. [137].

<sup>85</sup> ET, § 29, p. [137].

<sup>86</sup> ET, § 29, p. [134].

<sup>87</sup> Marlène Zarader, bien qu'elle se soit finalement résignée à adopter la traduction de Martineau (affection) et qu'elle affirme préférer le syntagme « disposition affective », suggère aussi une autre traduction possible de *Befindlichkeit* : « sentiment de se trouver là » (Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 215, note 1 ; Zarader, Marlène, *La patience de Némésis*, Chatou, La transparence, 2009, p. 149 sq.). La traduction de Martineau est toutefois préférable d'un point de vue étymologique. En effet, en 1924, dans « Le concept de temps », Heidegger traduit le terme latin « *affectio* » par l'allemand « *Befindlichkeit* » (Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit : Vortrag vor der Marburger Theologenschaf Juli 1924*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1989, p. 10-11). À la même période, dans son cours du semestre d'été 1914 sur les *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), Heidegger traduisait le mot grec *διάθεσις* (*diathesis*) par *Befindlichkeit*, comme le note Kisiel (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993, p. 293 et 492), terme que Jean Tricot, traducteur français de la *Métaphysique* d'Aristote, traduit en français par *disposition*. La traduction de *Befindlichkeit* par « disposition affective » a toutefois l'avantage d'être plus claire et constitue une traduction courante du terme ; c'est du moins celle que donne le *Pons* (*Pons Kompaktwörterbuch. Französisch (Französisch – Deutsch, Deutsch – Französisch)*, Stuttgart, PONS GmbH, 2014, p. 996). Nous utiliserons malgré tout généralement la traduction de Martineau (affection).

perception, mais en "se-trouvant" (*Sichbefinden*) en une tonalité<sup>88</sup>. » Ce n'est donc ni par la perception ni par l'intuition que le *Dasein* a connaissance de sa situation, mais bien par l'affection, c'est-à-dire à travers les *Stimmungen* en lesquelles il se trouve.

Heidegger considère en effet que « [d]u point de vue ontologico-existential, il n'y a pas le moindre motif de réduire l'"évidence" de l'affection en la mesurant à la certitude apodictique d'une connaissance théorique du pur sous-la-main<sup>89</sup> ». Ce qui se donne au *Dasein* dans l'ouverture affectée ne se donne pas sous le mode de donation propre à la connaissance théorique, mais se donne plus directement comme quelque chose de senti, de vécu, d'expérimenté. Être affecté et disposé, c'est faire l'expérience de l'être – du fait d'être là (*Da-sein*). Or une telle expérience vient bien avant toute connaissance, toute théorie :

« même la θεωρία (*theoria*) la plus pure n'a pas laissé toute tonalité derrière elle ; même à son avisement propre, le sans plus sous-la-main ne se montre en son pur aspect que lorsque, dans le séjour calme auprès de..., elle peut le laisser advenir à elle dans la ράστωνη [c.-à-d. la facilité] et la διαγωγή [c.-à-d. l'action de passer le temps, notamment le temps libre, le **loisir**.]<sup>90</sup>. »

Enfin, pour bien comprendre à la fois l'affection et la tonalité, outre ces trois « caractères essentiels de l'affection » il faut encore indiquer quelle est la temporalité propre de l'affection et mettre en lumière un dernier trait caractéristique de la tonalité, dont parle Heidegger dans *Être et temps* et ailleurs<sup>91</sup> et sur lequel ont insisté différents commentateurs<sup>92</sup> : l'hybridité de la *Stimmung*.

---

<sup>88</sup> *ET*, § 29, p. [135].

<sup>89</sup> *ET*, § 29, p. [136].

<sup>90</sup> *ET*, § 29, p. [138]. Les traductions des termes grecs, que nous ajoutons entre crochets, sont celles de Vézin : *ET*, tr. Vézin, « Traductions du Grec et du Latin », p. 581 et 583.

<sup>91</sup> En particulier dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 138 sq.

<sup>92</sup> Nous pensons en particulier à Haar et Greisch.



Il importe finalement d'indiquer que la *Stimmung* est un phénomène ni objectif ni subjectif qui se trouve à mi-chemin entre l'atmosphère (« objective ») et l'humeur (« subjective »)<sup>93</sup>. Comme tel, « [e]lle ne vient ni de l'"extérieur", ni de l'"intérieur", mais, en tant que guise de l'être-au-monde, elle monte de celui-ci même<sup>94</sup>. » Il s'agit donc d'un phénomène qu'il faudrait déclarer « hybride », si l'on se souciait du schéma épistémologique binaire opposant l'objectif au subjectif : « [b]ref, l'ennui, écrit Heidegger en 1929-1930, – et finalement toute tonalité – est un être hybride, en partie objectif, en partie subjectif<sup>95</sup> ». Il est toutefois plus exact de dire que la *Stimmung* émerge et agit dans le lieu exact de l'ouverture du *Dasein* au monde ; elle révèle la donation du monde<sup>96</sup>. En ce sens, Marc Richir a raison d'affirmer que chez Heidegger « l'affectivité est plutôt rapportée aux comportements humains en tant que modalités de l'être-au-monde qu'à une quelconque intériorité subjective<sup>97</sup> ». En effet, il est clair que pour Heidegger « l'affection est éloignée de quelque chose comme la trouvaille d'un état psychique<sup>98</sup> ». Cette originalité de la pensée de Heidegger est fondée sur la notion même de *Stimmung*, dont l'ambiguïté permet de détacher l'affectivité de la subjectivité pour rendre justice à sa fonction de médiation<sup>99</sup>. C'est pourquoi Bollnow écrit, dans le même sens, que « [l]a haute signification philosophique de la tonalité affective réside précisément dans le fait qu'elle plonge dans la couche où sujet et objet forment

---

<sup>93</sup> Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, p. 177 (schéma). Bollnow évoque, lui aussi, le fait que la *Stimmung* ait parfois la connotation d'une humeur, parfois celle d'une atmosphère, bien que l'idée proprement philosophique de *Stimmung* ne peut être réduite à l'un ou l'autre de ces pôles (Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 55-56).

<sup>94</sup> *ET*, § 29, p. [136].

<sup>95</sup> *CFM*, § 21, p. 138 [132].

<sup>96</sup> Haar, M., « Le temps vide et l'indifférence à l'être », *op. cit.*, p. 117. « La tonalité de chaque moment [...] ne révèle [...] ni un "état d'âme" purement intérieur, ni un état de fait, mais une manière dont le monde se donne. »

<sup>97</sup> Richir, M., « Affectivité », *op. cit.*, p. 40. Dans le même ordre d'idée, Bollnow écrit : « La tonalité affective n'est donc pas le propre d'une "vie intérieure" (*Innenleben*) isolée de l'homme [...]. » (Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 34.)

<sup>98</sup> *ET*, § 29, p. [136].

<sup>99</sup> Richir, M., « Affectivité », *op. cit.*, p. 29 : « [...] le concept d'affectivité, en tant que lié à celui de subjectivité, a été rapidement mis en question par Heidegger dans *Être et temps* et dans une part importante de son œuvre ultérieure. »

encore une unité originelle, donc par delà leur distinction qui va de soi pour la conscience théorique<sup>100</sup> ».

Une autre interprétation de la *Stimmung*, peut-être complémentaire à celle qui vient d'être soulignée, veut qu'elle émerge totalement du monde. Cela revient à dire, comme le fait Haar, que « [l]es sentiments sont inscrits dans la texture du monde<sup>101</sup> ». Cette interprétation « réaliste » n'est pas tout à fait incorrecte. Heidegger écrit bel et bien que « la tonalité assaille<sup>102</sup> » le *Dasein*, comme si elle venait de l'extérieur, mais il ne faudrait pas oublier que sans *Dasein* il n'y a guère de *Stimmung*. Peut-être la *Stimmung* a-t-elle son origine dans le monde, mais elle n'advient que dans la rencontre du monde et de l'homme, donc dans l'être-au-monde. Suivant Bollnow, nous sommes même tentés d'affirmer que la tonalité assaille autant le monde que le *Dasein*, car en réalité « un certain fond commun de tonalité affective imprègne à la fois l'homme et le monde<sup>103</sup> ». Cela s'explique par le fait que la tonalité concerne la correspondance du *Dasein* et du monde, ou, en d'autres termes, que « toute tonalité (*Stimmung*) est accord (*Uebereinstimmung*)<sup>104</sup> ».

#### **1.2.3.1. Le problème de la distinction entre les concepts d'affection et de tonalité**

Il convient à présent de poser la question du statut du rapport qu'établit Heidegger entre l'affection et la tonalité. Notre philosophe cherche à clarifier ce rapport dès la première phrase du paragraphe qu'il consacre à l'affection et à la tonalité dans *Être et temps* : « Ce que nous indiquons *ontologiquement* sous le titre d'affection (*Befindlichkeit*) est la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne *ontiquement* : c'est la tonalité (*Stimmung*), le fait d'être disposé

---

<sup>100</sup> Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 35.

<sup>101</sup> Haar, M., « Le temps vide et l'indifférence à l'être », *op. cit.*, p. 117.

<sup>102</sup> *ET*, § 29, p. [136].

<sup>103</sup> Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 34.

<sup>104</sup> Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 33 ; cité par Charcosset, J.-P., *op. cit.*, p. 51. Heidegger ne dit pas autre chose dans « Qu'est-ce que la philosophie? », où il lie la *Stimmung* de l'étonnement à la pratique de la philosophie grâce à la notion de correspondance : philosopher, c'est correspondre à l'être, répondre à l'appel étonnant de l'être (*QP*).



(*Gestimmtsein*)<sup>105</sup>. » D'après ce passage, la division entre l'affection et la tonalité relève de la séparation plus générale entre l'ontologique et l'ontique, c'est-à-dire de la différence ontologique. Cependant, plusieurs éléments textuels permettent, sinon de la nier, à tout le moins d'atténuer l'importance de la distinction qui existe entre ces deux phénomènes, car elle s'avère moins franche et moins cruciale que la célèbre distinction du parler (*Rede*) et du bavardage (*Gerede*), par exemple<sup>106</sup>. Notons que la distinction entre *Stimmung* et *Befindlichkeit* paraissait également moins franche dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, où Heidegger affirme que « [l]e phénomène de la tonalité (*Stimmung*) et de l'être-intoné (*Gestimmtsein*) [...] est une manifestation éminente de l'être-disposé (*ein Exponent der Befindlichkeit*)<sup>107</sup>. »

Dans un brillant article consacré au problème de l'ennui dans la phénoménologie de Heidegger, Cristian Ciocan écrit avec raison que « la relation conceptuelle entre *Befindlichkeit* et *Stimmung* demeure en un certain sens ambiguë ou, à tout le moins, elle n'est pas déterminée de façon univoque<sup>108</sup> ». Il apporte à l'appui de cette affirmation plusieurs preuves textuelles probantes. Par exemple le fait que, bien que Heidegger ait voulu fonder l'opposition entre l'affection et la tonalité sur la différence ontologique, qui marque en profondeur le projet déployé dans *Être et temps*, il s'exprime à trois reprises dans *Être et temps* « d'une façon qui suggère une simple relation d'égalité entre les deux, écrivant "*Befindlichkeit (Stimmung)*" comme si le clivage de signification entre les niveaux ontologique et ontique ne posait aucun problème<sup>109</sup> ». Outre ce premier élément de confusion, le même commentateur remarque que Heidegger désigne une fois l'angoisse comme

---

<sup>105</sup> *ET*, § 29, p. [134].

<sup>106</sup> Nous avons déjà entrepris la discussion de cette question en début de chapitre, lorsque nous avons abordé la question des problèmes liés à la distinction entre les modes généraux, authentiques et inauthentiques de l'ouverture.

<sup>107</sup> Heidegger, M., *Prolégomènes*, *op. cit.*, p. 370 [353].

<sup>108</sup> Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 65. Nous traduisons.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 65. (Nous traduisons.) Ciocan relève trois occurrences de cette expression : « *SZ*, pp. 162, 251, 270. » (*Ibid.*, p. 76, note n°5.)

« mode de l'affection (*Modus der Befindlichkeit*)<sup>110</sup> », quatre fois comme « tonalité (*Stimmung*) », alors qu'il la désigne généralement comme une affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*)<sup>111</sup>. De plus, il souligne que « [l]e terme *Grundstimmung* ("disposition affective fondamentale") apparaît seulement une fois (SZ 310) et désigne la "joie vigoureuse" (*die gerüstete Freude*) accompagnant l'angoisse que nous expérimentons lorsque nous sommes confrontés à la possibilité de l'individuation<sup>112</sup> ». Par contre, cette dernière affirmation de Ciocan ne semble pas tout à fait exacte, car dans le passage auquel il se réfère le concept apparaît au pluriel (*Grundstimmungen*) et semble désigner à la fois l'angoisse et la joie. En effet, Heidegger écrit : « [a]vec l'angoisse dégrisée qui transporte devant le pouvoir-être isolé, s'accorde la joie vigoureuse (*die gerüstete Freude*) de cette possibilité. [...] Néanmoins, l'analyse de ces tonalités fondamentales excède les limites que son but fondamental-ontologique trace à la présente interprétation<sup>113</sup>. » À cet égard, l'usage du pluriel suggère plutôt, de façon d'ailleurs problématique, que l'interprétation de la joie vigoureuse et de l'angoisse comme tonalités fondamentales excéderait le projet d'*Être et temps*. Or, l'interprétation de l'angoisse a déjà été accomplie au § 40. Heidegger veut donc sans doute indiquer que l'interprétation des tonalités fondamentales en général doit être reportée à plus tard, comme il le soutient ailleurs<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup> « [...] c'est l'angoisse comme mode de l'affection qui, la première, ouvre le *monde comme monde*. » (ET, § 40, p. [187].) De plus, la peur aussi est désignée au moins deux fois comme « *Modus der Befindlichkeit* », ce que ne signale pas Ciocan : une première fois dans le titre même du § 30 (« La peur comme mode de l'affection »), puis une deuxième fois dans le corps du texte : « La peur est un mode de l'affection. » (ET, § 30, p. [141].)

<sup>111</sup> Cf. Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 65. (Nous traduisons.) Notons également que, bien que l'angoisse soit la seule tonalité qualifiée d'affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*), la peur est quant à elle qualifiée une fois d'affection (*Befindlichkeit*), bien qu'elle soit généralement qualifiée de tonalité : « La circonspection voit le redoutable parce qu'elle est dans l'affection de la peur (*in der Befindlichkeit der Furcht*). » (ET, § 30, p. [141].)

<sup>112</sup> Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 65. Nous traduisons.

<sup>113</sup> ET, § 62, p. [310]. Notons qu'outre l'ennui et l'angoisse, il sera justement question de la tonalité de la joie (*Freude*) dans « Qu'est-ce que la métaphysique? ».

<sup>114</sup> ET, § 68b, p. [345].

Malgré tous les problèmes qu'il soulève, Ciocan affirme que pour bien saisir la pensée heideggerienne de l'affection et de la tonalité il faut néanmoins, conformément à l'intention de Heidegger, penser cette opposition binaire à partir de la différence ontologique<sup>115</sup>. Cependant, une position intermédiaire nous semble plus appropriée. Elle consiste à tenir compte de la distinction en question dans *Être et temps*, par exemple lors de l'explicitation du rôle existentiel et méthodique qu'y joue l'angoisse, sans toutefois y accorder une trop grande importance et, surtout, sans chercher à la maintenir en dehors du cadre strict d'*Être et temps* et de certains écrits antérieurs ou immédiatement postérieurs<sup>116</sup>. Cette position s'appuie sur plusieurs motifs.

Premièrement, elle prend au sérieux les nombreux problèmes textuels soulevés par Ciocan, dont nous avons dit un mot et qui attestent d'une ambiguïté réelle dans la distinction entre l'affection et la tonalité, ambiguïté que ne manque pas de percevoir ou de ressentir sous la forme d'une confusion le lecteur d'*Être et temps*. Deuxièmement, elle tient compte d'autres difficultés que n'a pas notées ce commentateur, par exemple l'association de la sphère ontologique à la *Stimmung* dans l'assertion, pourtant fondamentale à notre avis, selon laquelle « nous devons, du point de vue ontologique, confier fondamentalement la découverte primaire du monde à la "simple tonalité"<sup>117</sup> ». Troisièmement, elle s'appuie sur l'abandon partiel et progressif, par Heidegger lui-même, de cette distinction après *Être et temps*. À ce propos, Michel Haar écrit : « Aussi Heidegger

---

<sup>115</sup> Ciocan écrit : « Cependant, l'identité présumée entre *Befindlichkeit* et *Stimmung* ne peut ultimement être maintenue. Il est beaucoup plus fidèle à l'intention de Heidegger, je crois, de dire qu'un affect est considéré être un sentiment de la situation (*Befindlichkeit*) seulement lorsque sa signification ontologique est en jeu ; la *Stimmung* (la disposition affective), d'un autre côté, renvoie à une approche ontique des affects. » (Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 65. Nous traduisons.) Il n'a pas tout à fait tort. Seulement, que faire du fait que Heidegger ne tient plus compte de la distinction entre affection et tonalité dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? » et *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* ? La position de Ciocan se heurte à un problème que notre position nuancée tâche de régler, sans toutefois l'évacuer.

<sup>116</sup> Nous pensons en particulier aux *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps* (1925).

<sup>117</sup> *ET*, § 29, p. [138]. „Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der "bloßen Stimmung" überlassen.“ (*SZ*, p. 138.) D'une telle assertion on pourrait aussi conclure à la primauté de la tonalité (et de l'affection) sur le comprendre et le parler, mais cela irait à l'encontre de la thèse de la cooriginarité des trois guises de l'ouverture.

abandonnera-t-il après *Sein und Zeit* le terme de *Befindlichkeit*, qui renvoie encore trop au fait de "se trouver" (*sich finden*) de façon subjective, pour parler de plus en plus de *Grundstimmung*, tonalité affective de fond<sup>118</sup>. » L'abandon en question n'est pas total, puisqu'on trouve le terme dans les protocoles des *Séminaires de Zurich* et, plus près de *Sein und Zeit*, dans *Kant et le problème de la métaphysique*<sup>119</sup>. Ainsi, il sera préférable pour nous de comprendre le concept d'affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) comme étant l'équivalent, dans *Être et temps*, de celui de tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) que l'on rencontre peut-être dans des œuvres antérieures<sup>120</sup>, mais qui acquiert véritablement sa signification fondamentale dans « Qu'est-ce que la métaphysique? »<sup>121</sup>.

À cet égard, notre position répond à une exigence méthodique propre au projet que nous menons, au corpus et à l'extension temporelle qu'il implique<sup>122</sup>. Si nous accordions trop d'importance à la distinction entre affection et tonalité, et que nous la tenions pour valide dans tout le corpus heideggérien, ou même uniquement de 1919 à 1930<sup>123</sup>, nous serions forcés de reconnaître, sans considération pour les distinctions de vocabulaire qui apparaissent d'un texte à l'autre, la

---

<sup>118</sup> Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>119</sup> Heidegger, M., *Séminaires de Zurich*, *op. cit.*, p. 108 [81] *sq* et p. 206 [182-183] ; Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1953, p. 192 [235] *sq*. Signalons au passage que W. Biemel et A. de Waelhens, traducteurs français de *Kant et le problème de la métaphysique*, traduisent au moins une fois *Stimmung* et *Befindlichkeit* par la même expression : « disposition affective » (*Ibid.*, p. 283 [227] et p. 291 [235].)

<sup>120</sup> Le terme de *Grundstimmung* n'apparaît qu'une fois dans *Sein und Zeit* (SZ, p. 310). Heidegger l'utilise principalement après 1927.

<sup>121</sup> Il n'est pas question, par exemple, de *Grundstimmung* dans *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), où on trouve toutefois deux occurrences du terme de *Stimmung* (traduites par « sentiments » et « dispositions affectives ») : Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 107 et 283 ; GA 3, p. 48 et 227. L'angoisse y est cette fois définie comme disposition fondamentale *décisive* (ce dernier qualificatif n'apparaît pas dans *Être et temps*), *entscheidende Grundbefindlichkeit* (*Ibid.*, p. 293 ; GA 3, p. 237) ; le mot *Grundbefindlichkeit* n'apparaît qu'à une autre reprise (*Ibid.*, p. 294 ; GA 3, p. 238). La *Befindlichkeit* est associé à la *Geworfenheit*, le terme n'apparaissant qu'à une reprise au pluriel (*Ibid.*, p. 291 (dispositions affectives) ; GA 3, p. 235).

<sup>122</sup> Pour l'essentiel, la période allant de 1924 à 1930.

<sup>123</sup> Le terme de *Befindlichkeit* apparaît pour la première fois en 1919-1920, comme l'indique Ciocan (Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 76, note n°4), qui s'appuie à cet égard sur les travaux de Theodore Kisiel (*op. cit.*, p. 492). Il apparaît une fois en 1929 dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » (*QM*, p. 57 : *die Befindlichkeit der Stimmung*), mais jamais dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930).

primauté de l'angoisse du seul fait qu'elle est définie comme *Grundbefindlichkeit* dans *Être et temps*<sup>124</sup>. C'est ce qu'ont fait beaucoup de commentateurs de Heidegger<sup>125</sup>, bien qu'ils aient par ailleurs presque toujours parlé de l'angoisse comme d'une *Grundstimmung*, sans considération du fait que ce dernier terme est peu ou pas associé à l'angoisse dans *Être et temps* et sur la seule base, donc, de la Conférence inaugurale de 1929. Ce serait méconnaître l'évolution de la pensée de Heidegger à cette époque et surdéterminer l'importance, dans l'étude du statut des tonalités affectives dans la phénoménologie heideggérienne des années 1920-1930, de la distinction *Befindlichkeit/Stimmung*, ou plutôt *Grundbefindlichkeit/Grundstimmung*<sup>126</sup>.

\*\*\*

Il y aurait encore davantage à dire de la *Stimmung*. Il serait toutefois vain de continuer à parler d'elle sans cas concrets, comme s'il s'agissait d'une pure structure. Au contraire, il faut nous conformer à la démarche heideggérienne et ne plus parler de la *Stimmung* en général, mais de *Stimmungen* spécifiques pour aller *aux choses mêmes*. C'est ce que nous permettra de faire notre exploration de l'angoisse, puis de l'ennui. Dans le cadre du prochain chapitre, nous allons

---

<sup>124</sup> L'utilisation trop élargie de la distinction affection/tonalité nuirait d'ailleurs à la compréhension du statut de l'angoisse, qui est dite *Grundbefindlichkeit* et *Stimmung* dans *Être et temps* et *Grundstimmung* dans « Qu'est-ce que la métaphysique? ».

<sup>125</sup> Par exemple Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », *op. cit.*, p. 99 : « Il y a, de fait, un privilège "trans-époqual" de l'angoisse, et à plusieurs égards. » ; Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 65 : « Ainsi tout l'édifice philosophique de Heidegger repose sur l'étroite base d'une seule tonalité affective, l'angoisse. » ; Regvald, Richard, *Heidegger et le problème du néant*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, Coll. « Phaenomenologica », 1987, p. 8 sq. Ce dernier, s'appuyant sans doute uniquement sur une étude d'*Être et temps* et de « Qu'est-ce que la métaphysique? », accorde à l'angoisse le statut privilégié d'unique disposition affective fondamentale sous prétexte qu'elle serait la seule disposition affective à être « constante » et à « sillonner » silencieusement le fond de l'être du *Dasein* pour ne se révéler que rarement. Toutefois, cette position ne tient pas compte du fait que Heidegger dit la même chose de l'ennui dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, comme nous le montrerons éventuellement (chapitre 3).

<sup>126</sup> Nous distinguons donc avec insistance l'affection comme mode de l'ouverture (*Befindlichkeit*) et l'affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*), que nous voudrions davantage rapprocher de l'idée de « mode fondamental de l'affection » (*Modus der Grundbefindlichkeit*) et, par suite, de celle de *Grundstimmung*. Nous considérons que le terme de « *Grundbefindlichkeit* » est généralement synonyme, dans l'esprit de Heidegger, de l'expression « *Modus der Grundbefindlichkeit* », de la même manière que « *Befindlichkeit* » et parfois synonyme de « *Modus der Befindlichkeit* », en particulier dans le cas de la peur.

interroger la description que donne Heidegger de l'angoisse entre 1925 à 1929, en nous concentrant sur deux des principaux textes de cette période : *Être et temps* et « Qu'est-ce que la métaphysique? ». Pour lors, il nous a suffi de mettre en relief l'importance de l'affection et de la tonalité à l'époque d'*Être et temps* en insistant sur le fait que l'affection est un mode de l'ouverture de l'être-au-monde aussi important que le comprendre (*Verstehen*) et le parler (*Rede*), sur lesquels la postérité s'est plus attardé<sup>127</sup>.

---

<sup>127</sup> Nous pensons en particulier à Hans-Georg Gadamer, qui a développé son herméneutique philosophique en s'inspirant des réflexions de Heidegger sur la compréhension et le langage, mais qui a pratiquement écarté de ses réflexions la question du rôle de l'affectivité dans les processus de compréhension et d'interprétation.

## CHAPITRE 2 — Le statut des tonalités de la peur et de l'angoisse dans la phénoménologie de Heidegger (1925-1930)

« Tout comprendre est affecté. La tonalité transporte le *Dasein* devant l'être-jeté de son "qu'il-est-Là". Mais l'affection qui est en mesure de tenir ouverte la menace constante et pure et simple qui monte de l'être isolé le plus propre du *Dasein*, c'est l'angoisse<sup>128</sup>. »

### 2.1. Le concept d'angoisse dans *Être et temps*

Sous l'influence première et déterminante de Kierkegaard<sup>129</sup>, mais également de Freud et de Heidegger, les existentialistes et philosophes de l'existence, de Jaspers à Sartre en passant par Marcel, ont mis en lumière le caractère philosophiquement et existentiellement fondamental du sentiment d'angoisse. Bollnow considère même que « [l]a signification éminente de l'angoisse est le postulat commun qui constitue le lien entre toutes les philosophies de l'existence<sup>130</sup> ». Lui-même grandement influencé, à cet égard, par Augustin, Luther, mais surtout Kierkegaard<sup>131</sup>, Heidegger a effectivement participé, pour reprendre l'expression de Bollnow, à « la mise en valeur de l'angoisse<sup>132</sup> » en la qualifiant d'affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) et de tonalité fondamentale (*Grundstimmung*). Dans *Être et temps*, il a accordé à l'angoisse un statut privilégié parmi les tonalités en lui attribuant une fonction méthodique et existentielle. L'explicitation de cette double fonction et de celle que tient l'angoisse dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » nous

---

<sup>128</sup> *ET*, § 53, p. [265-266].

<sup>129</sup> En particulier sous l'influence de son ouvrage de 1884 : Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935.

<sup>130</sup> Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 65.

<sup>131</sup> Cf. *ET*, § 40, p. [190], note n° 1.

<sup>132</sup> Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 63.

procurera le positionnement requis pour interroger l'affirmation du caractère insigne de l'angoisse et préparera la mise en perspective du statut de la tonalité de l'ennui qui sera accomplie au chapitre suivant.

### 2.1.1. Peur et angoisse

Selon Heidegger, peur et angoisse « restent couramment confondues<sup>133</sup> ». Il en voit « un indice [... dans] le fait [...] que l'on appelle angoisse (*Angst*) ce qui est peur (*Furcht*) et peur (*Furcht*) ce qui a le caractère de l'angoisse (*Angst*)<sup>134</sup> ». En effet, le terme allemand courant pour la peur est « *Angst* », terme qui sert aussi à nommer l'angoisse ; Heidegger l'utilise spécifiquement pour signifier l'angoisse au sens de l'*angustia* (gêne)<sup>135</sup>, et c'est plutôt par le mot « *Furcht* » qu'il nomme la peur<sup>136</sup>. Ceci dit, il convient de suivre ses pas et de présenter la spécificité de ces deux phénomènes affectifs en les décrivant l'un et l'autre, afin de montrer de quelle façon Heidegger les différencie tout en signalant leur connexion. Nous expliquerons en premier lieu le rôle que tient la peur dans l'analytique existentielle. Pour ce faire, nous présentons l'interprétation heideggérienne de cette tonalité après avoir préalablement montré l'influence d'Aristote sur cette interprétation.

---

<sup>133</sup> *ET*, § 40, p.190, note 1.

<sup>134</sup> *ET*, § 40, p. [185].

<sup>135</sup> C'est Michel Haar qui mentionne cette racine étymologique : « L'*Angst* comme *angustia* est resserrement extrême du temps, par là ressourcé. » (Haar, M., « Le moment (*καίρως*), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927] », dans Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 78.) D'après le Geffroy : « *Angusti-a, ae, n.f.* État de ce qui est étroit. Gêne, pauvreté, disette. *Plus ordin. au plur.* Lieu étroit, défilé. = *Angustiae itinerum*, difficulté des chemins. Pauvreté, fâcheuse extrémités. = *Esse in angustis*, être dans une situation extrême. » (Geoffroy, J., *Dictionnaire élémentaire latin-français*, suivie d'un *Vocabulaire des noms propres*, 26<sup>e</sup> édition, Paris, Librairie Delalain Frères, p.23-24.) Cette étymologie est attestée : « Angoisse : XII<sup>e</sup> s., *Roncevaux* ; lat. *angustia*, lieu resserré (aussi en fr. jusqu'au XV<sup>e</sup> s.), au fig. "gêne" [...]. » (J. Dubois, H. Mitterand et A. Dauzat, *Dictionnaire d'étymologie*, Paris, Larousse, 2001, « Angoisse », p. 30.)

<sup>136</sup> Tous les traducteurs français d'*Être et temps* (Martineau, Vézin et Boehm & Waelhens) rendent effectivement le terme allemand « *Furcht* » par le mot français « peur », bien qu'on puisse également le traduire par « crainte », ce que font par exemple Jean Greisch (parfois) et Alexander Schnell.



### 2.1.1.1. La peur (*Furcht*)

Dans le déploiement de l'analytique existentielle, l'analyse de la peur (§ 30) précède celle de l'angoisse (§ 40), parce qu'elle doit permettre « d'illustrer encore plus concrètement [que les analyses du § 29] le phénomène de l'affection<sup>137</sup> », avant que soit entreprise l'étude du phénomène affectif plus fondamental qu'est l'angoisse. Si l'analyse de la peur est importante, c'est aussi parce qu'elle permet de mettre au jour « la structure de l'affection en général<sup>138</sup> ». Celle-ci apparaît à travers la mise au jour des « trois points de vue (*Hinsichten*) » sur la peur (ou « moments » du phénomène de la peur) que sont « le devant-quoi de la peur, l'avoir-peur et le pour-quoi de la peur<sup>139</sup> ». Ainsi, contrairement à ce que suggère la conception courante de la relation perçue entre la peur et l'angoisse, le fait que la peur soit étudiée en premier lieu ne signifie surtout pas qu'elle est une tonalité plus fondamentale que l'angoisse, qui en serait un phénomène dérivé. Au contraire, Heidegger renverse la compréhension commune de la relation existant entre la peur et l'angoisse qui s'exprime dans l'idée selon laquelle l'angoisse serait une sorte de peur. Il soutient en effet que l'angoisse est le phénomène fondamental et que la peur en constitue un « phénomène dérivé<sup>140</sup> » :

---

<sup>137</sup> ET, § 29, p. [140].

<sup>138</sup> ET, § 29, p. [140] : « die Struktur der Befindlichkeit überhaupt ».

<sup>139</sup> ET, § 30, p. [140] : « das Wovon der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht ». Notons que ce triple point de vue, dont Heidegger dit qu'il serait requis par la structure même des phénomènes affectifs, n'est pas phénoménologiquement justifié. Heidegger l'a simplement repris des analyses aristotéliennes des *pathè*, et plus spécifiquement de la peur. Il est probable que les concepts de « devant-quoi », « pour-quoi » et d'« avoir-peur » (ou du « s'angoisser ») aient été construits sur la base d'une interprétation du passage suivant de la *Rhétorique* d'Aristote : « Les passions (*pathè*) qui conduisent à modifier ses jugements sont celles qui s'accompagnent de peine ou de plaisir, par exemple la colère, la pitié, la crainte, etc. ainsi que leurs contraires. L'examen de chacune d'elles doit être divisé en trois. Je veux dire par exemple qu'au sujet de la colère on étudiera successivement qu'elles sont les dispositions des colériques, [25] quelles sont les personnes contre qui on se met d'ordinaire en colère, et à quels sujets. » (Aristote, *Rhét.*, 1378 a 20-25.) De ce point de vue, l'avoir-peur et le s'angoisser correspondraient aux « dispositions des colériques » dont parle Aristote, le devant-quoi aux « personnes contre qui on se met d'ordinaire en colère » et le « pour-quoi » aux « sujets » de la colère. Notons toutefois que dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (1925), il était question de quatre points de vue sur les tonalités plutôt que de trois : « Nous distinguons dans le phénomène de l'avoir-peur : premièrement ce dont on a peur, deuxièmement la façon de se rapporter à ce dont on a peur. [...] Nous avons troisièmement le pour quoi de l'avoir-peur. [...] Il faut quatrièmement s'interroger sur les façons de se rapporter à ce dont on se soucie en ayant peur pour lui. » (*Prolégomènes*, p. [394-395].)

<sup>140</sup> *Prolégomènes*, p. [393].

« L'angoisse n'est *aucunement* un mode de la peur, mais on doit dire à l'inverse : *toute peur se fonde sur l'angoisse*<sup>141</sup> ». Il n'est donc question de la peur dans *Être et temps*, comme l'indique Cristian Ciocan, que « pour préparer le sol sur lequel une plus claire et riche exposition de la structure et de la force ontologico-existentielle de l'angoisse peut possiblement émerger<sup>142</sup> ».

Dans *Être et temps*, Heidegger reprend, en la modifiant légèrement, l'analyse de la peur menée en 1925 sous l'influence explicite de la définition aristotélicienne de la peur. « L'analyse qui va suivre, écrivait-il alors, s'oriente sur la structure d'être du *Dasein* élaborée plus haut, mais se réfère constamment à la définition aristotélicienne<sup>143</sup>. » Cependant l'influence du Stagirite dépasse ici la simple description d'un *pathos* archétypal. Elle s'étend au contexte dans lequel cette définition de la peur a été élaborée – ce que reconnaît implicitement Heidegger lorsqu'il écrit que « [c]e qui caractérise fondamentalement la conception de la peur chez Aristote, c'est qu'elle est envisagée dans le cadre de ce que propose la rhétorique<sup>144</sup> ». Il est vrai qu'au livre II de la *Rhétorique*, Aristote attribue aux passions (πάθη) une fonction rhétorique. Il soutient que le rhéteur doit éveiller des passions spécifiques chez ses auditeurs en vue de les rendre enclins à adhérer à l'opinion qu'il va émettre. Heidegger renverse cette perspective en attribuant une fonction

---

<sup>141</sup> *Prolégomènes*, p. [393]. Cette thèse est maintenue dans *Être et temps*. Quelques années plus tôt, toutefois, dans ses « Notes et esquisses » pour le cours qu'il donna sur les *Confessions* d'Augustin, Heidegger notait des réflexions qui semblent aller dans le sens opposé : « La "crainte" (*Furcht*) est l'angoisse (*Angst*) authentique : "la crainte respectueuse" (*Ehrfurcht*). » (Heidegger, Martin, *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduit de l'allemand par J. Greisch, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 2012, p. 305 [268].) Il est toutefois possible que cet énoncé ne reflète guère l'opinion de Heidegger, qui commentait alors une phrase de Kierkegaard (« L'angoisse découvre le destin (*Die Angst entdeckt das Schicksal*) »), ou encore que l'opinion de Heidegger ait simplement changé entre 1921 et 1925. De plus, ce qui est ici considéré comme « l'angoisse authentique », c'est « la crainte respectueuse » (*Ehrfurcht*), c'est-à-dire la crainte de Dieu. La traduction de « *Angst* » par « angoisse » est peut-être par ailleurs trompeuse ici (nous pourrions aussi traduire la phrase de la façon suivante : « la "crainte" est la peur authentique »).

<sup>142</sup> Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 66. Nous traduisons.

<sup>143</sup> *Prolégomènes*, p. [393]. Dans *Être et temps*, la note adjointe au titre du paragraphe 30 (« La peur comme mode de l'affection ») renvoie d'ailleurs au livre de II de la *Rhétorique* d'Aristote : *Rhét.*, B 5, 1382 a 20 – 1383 b 11 (*ET*, § 30, p. [140], note 1).

<sup>144</sup> *Prolégomènes*, p. [394].

herméneutique aux tonalités<sup>145</sup>. Pour lui, ces dernières doivent en effet servir d'*arkè* (ἀρχή), c'est-à-dire de fondement principal et de fil conducteur à l'interrogation philosophique<sup>146</sup>. En réalité, du point de vue heideggérien il n'y a peut-être pas lieu de parler ici d'un renversement. Il s'agirait plutôt d'une reprise, car Heidegger est d'avis que l'analyse aristotélicienne des passions « doit être envisagée [...] comme la première herméneutique systématique de la quotidienneté de l'être-l'un-avec-l'autre<sup>147</sup> ». En tout cas, il est clair que c'est sur la base d'une interprétation du livre II de la *Rhétorique* que Heidegger a pu percevoir la portée herméneutique ou méthodique des affects, de même que le rôle important d'une « bonne compréhension des possibilités de la tonalité<sup>148</sup> » dans l'élaboration de toute réflexion philosophique. Ce rôle, c'est Bollnow qui l'explique le mieux :

« Grâce à la tonalité affective fondamentale déterminée, on peut faire certaines expériences (*Erlebnisse*), mais certaines autres sont exclues d'emblée, parce qu'elles ne sont pas compatibles avec cette tonalité affective. Par cette tonalité fondamentale, toutes les *Erlebnisse* particulières sont conduites dans une direction bien déterminée. Il dépend de la tonalité fondamentale, qui prédomine à un moment donné, de déterminer quelles activités supérieures peuvent se développer dans l'âme, ainsi que la manière dont elles se développent<sup>149</sup>. »

\*\*\*

Venons-en dès maintenant à l'explicitation du phénomène de la peur que mène Heidegger sur la base de la triple structure de l'affection. Celui-ci affirme que la peur doit premièrement être

---

<sup>145</sup> Dans « Qu'est-ce que la philosophie? », Heidegger traduit en effet le terme grec « πάθος (*pathos*) » par l'allemand « *Stimmung* », terme qu'il propose d'ailleurs de traduire en français par « disposition » (pour nous : tonalité) (*QP*, p. 339-340).

<sup>146</sup> Cf. « Qu'est-ce que la philosophie? », où Heidegger établit un lien entre l'ἀρχή (*arkè*) et la tonalité en montrant comment la tonalité de l'étonnement était pour les Grecs le fondement de la philosophie : « L'étonnement est comme *pathos*, l'ἀρχή de la philosophie. Le mot grec ἀρχή [...] nomme ce à partir de quoi quelque chose prend issue [...] – [...] ce qui ne cesse de dominer. Le πάθος de l'étonnement ne se tient pas tout simplement au début de la philosophie, comme par exemple le fait de se laver les mains précède l'intervention chirurgicale. L'étonnement porte et régit d'un bout à l'autre la philosophie. » (*QP*, p. 338.)

<sup>147</sup> *ET*, § 29, p. [138].

<sup>148</sup> Commentant la conception aristotélicienne des *pathè*, Heidegger écrit : « C'est en s'engageant dans la tonalité et à partir d'elle que l'orateur parle. Il a besoin de la compréhension des possibilités de la tonalité afin de l'éveiller et de l'infléchir comme il faut. » (*ET*, § 29, p. [138-139].)

<sup>149</sup> Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 51.

considérée du point de vue de ce *devant quoi* (*Wovor*) elle se manifeste, à savoir le « redoutable (*Furchtbar*) » ou la « menace (*Bedrohlichkeit*) »<sup>150</sup>. Il considère que la peur surgit face à une menace précise et déterminée, écrivant que « le "redoutable" est à chaque fois un étant faisant rencontre à l'intérieur du monde, et possédant le mode d'être de l'à-portée-de-la-main, du sous-la-main et de l'être-Là-avec<sup>151</sup> ». Ce devant quoi le *Dasein* se trouve et qui le menace au point où il prenne peur, c'est donc toujours un étant intramondain quelconque – quelque chose ou quelqu'un.

La peur doit deuxièmement être considérée du point de vue de ce en quoi consiste à proprement parler pour le *Dasein* le fait d'*avoir-peur* (*Fürchten*). Voici ce qu'en dit Heidegger : « *L'avoir-peur lui-même* est cette libération de la menace ainsi caractérisée qui se laisse aborder par elle<sup>152</sup>. » Le *Dasein* prend donc peur lorsqu'il aperçoit ce devant quoi il se trouve en son caractère menaçant (*bedrohlich*), « en son être-redoutable (*Furchtbarkeit*) ». Lorsque l'homme est apeuré par quelque chose, celle-ci n'est guère considérée « objectivement » pour ce qu'elle est du point de vue de ses caractéristiques physiques ou physiologiques, mais elle est primairement perçue comme étant menaçante. Qu'importe que l'araignée soit petite, techniquement inoffensive et qu'elle participe au maintien de l'équilibre de son milieu de vie : au regard de l'arachnophobe, elle est essentiellement menaçante.

Enfin, si le *Dasein* a peur devant quelque chose ou quelqu'un, il doit bien y avoir une raison, un motif, un *pourquoi* (*pour-quoi* : *Worum*). Aussi la peur doit-elle troisièmement être considérée du point de vue de *ce pour quoi* elle surgit. Sur ce point, Heidegger est sans équivoque : « *Ce pour-quoi [en-vue-de-quoi]* la peur a peur, c'est l'étant même qui a peur : le *Dasein*<sup>153</sup>. » Même lorsqu'il

---

<sup>150</sup> ET, § 30, p. [140].

<sup>151</sup> ET, § 30, p. [140].

<sup>152</sup> ET, § 30, p. [141]. « *Das Fürchten selbst ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen.* »

<sup>153</sup> ET, § 30, p. [141]. La précision entre crochets est de Martineau. Elle vise à clarifier la traduction du terme allemand *Worum*.

semble que le *Dasein* a peur pour quelque chose ou pour quelqu'un, en réalité c'est pour son propre être qu'il a peur ; il n'a jamais peur que pour lui-même. Lorsqu'il a peur pour autrui, c'est en définitive pour l'être-avec (*Mitsein*) qu'il s'apeure, et non pas réellement pour l'être-Là-avec (autrui proprement dit). Ce qui menace alors autrui est une menace pour le *Dasein* en tant qu'il est en relation avec celui qui est menacé ; ce qui est menacé, c'est donc sa relation avec autrui<sup>154</sup> : « à y regarder de plus près, l'avoir-peur-pour [... autrui] est un prendre-peur-pour-soi. Ce qui est alors "redouté", c'est l'être-avec avec autrui, en tant qu'il pourrait nous être arraché<sup>155</sup>. » Cela vaut également lorsqu'une menace semble frapper un étant qui n'a guère le mode d'être de l'existence (*Dasein*), qu'il s'agisse d'une chose inanimée ou d'un être vivant. En effet, le *Dasein* a alors peur non point, par exemple, pour la chose elle-même, ce qui serait absurde, mais pour lui-même du fait de sa relation avec cette chose, c'est-à-dire parce que cet étant a été émotivement investi par lui. Par conséquent, phénoménologiquement parlant le *Dasein* n'a jamais peur *pour rien* ; selon Heidegger, il a toujours peur pour lui-même.

Il appert donc que le phénomène de la peur peut être déconstruit en trois moments distincts, mais unitaires : le devant-quoi, le pour-quoi et l'avoir-peur comme telle. Aussi, à présent qu'a été élucidé le phénomène de la peur du point de vue de la triple perspective requise par la structure phénoménale de l'affection, et avant d'en venir aux considérations sur l'angoisse, il convient de faire retour sur le rapport qui lie la peur à l'angoisse et aux autres tonalités conjointes (dérivées)<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Du point de vue de l'analytique existentielle, l'autre n'est donc guère envisagé comme *pour-soi* au sens que donnent Hegel et Sartre à cette expression, mais uniquement pour le soi-même qu'est le *Dasein*, car il n'y a qu'un « soi », qu'un *Dasein*, et c'est celui que je suis moi-même à chaque fois. La perspective d'autrui est ainsi évacuée, comme ailleurs chez Heidegger (sur cette question, voir notamment : Levinas, E., *La mort et le temps*, op. cit.). L'analyse du *pour-quoi* de la peur (et, par extension, des tonalités en général) s'accorde donc adéquatement avec le caractère de « mienneté (*Jemeinigkeit*) » qui marque toutes les structures existentielles mises au jour par l'analytique.

<sup>155</sup> *ET*, § 30, p. [142].

<sup>156</sup> Heidegger en cite quelques-unes : l'effroi, l'horreur, l'épouvante, la timidité, la réserve, l'anxiété, la surprise (*ET*, § 30, p. [142]).

Qu'il suffise d'abord de rappeler que Heidegger est d'avis que « [l]a peur est une angoisse échue sur le "monde", inauthentique et comme telle retirée à elle-même<sup>157</sup> », tandis que « l'angoisse "authentique" ("*eigentliche*" *Angst*)<sup>158</sup> » constitue un phénomène originaire. Par conséquent, les tonalités dérivées de la peur sont également dérivées de l'angoisse. À propos de ces tonalités dérivées, qui sont des « possibilités d'être diverses de l'avoir-peur » ou du s'angoisser, Heidegger soutient qu'elles existent parce que « [l]es moments constitutifs du phénomène plein de la peur peuvent varier<sup>159</sup> ». Il faudra éventuellement se demander si le mode de dérivation, en vertu duquel l'horreur ou l'épouvante, par exemple, en tant que phénomènes affectifs qui dérivent de la peur, sont ultimement fondées dans l'angoisse et « renvoient au fait que le *Dasein* comme être-au-monde, est "intimidé"<sup>160</sup> » est le même dans le cas des différentes formes de l'ennui<sup>161</sup>.

#### 2.1.1.2. L'angoisse (*Angst*)

D'après ce qu'a révélé notre exploration de l'analyse de la peur, l'interprétation de la tonalité de l'angoisse devrait s'appuyer sur les trois moments structurels de tout phénomène affectif, en l'occurrence le devant-quoi, le pour-quoi et le s'angoisser (*Sichhängen*)<sup>162</sup>, tels qu'ils se manifestent dans le cas de l'angoisse. Aussi Heidegger se penche-t-il effectivement d'abord sur la question de savoir quel est l'étant devant lequel l'angoisse surgit, et il conclut : « *Le devant-quoi*

---

<sup>157</sup> *ET*, § 40, p. [189]. « Furcht ist an die "Welt" verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst. »

<sup>158</sup> *ET*, § 40, p. [190]. Cette expression suggère qu'il y aurait des formes « inauthentiques » d'angoisse. Il s'agit vraisemblablement de toutes les tonalités qui dérivent de l'angoisse authentique, à savoir la peur et ses nombreux dérivés (l'épouvante, etc.). Heidegger parle ailleurs de la peur comme d'une « affection inauthentique (*uneigentliche Befindlichkeit*) », et, parallèlement, l'angoisse est présentée comme une « affection fondamentale » (*ET*, § 68b, p. [341-342]), comme si « fondamental » équivalait à « authentique ».

<sup>159</sup> *ET*, § 30, p. [142].

<sup>160</sup> *ET*, § 30, p. [142].

<sup>161</sup> Nous verrons que de la même façon que la peur (et, par extension, les tonalités qui en dérivent) est un dérivé de l'angoisse, les formes « non-fondamentales » de l'ennui sont fondées dans la tonalité fondamentale de l'ennui profond (ou véritable). Il s'agira de voir si cette dérivation s'effectue du fait de la variation des moments constitutifs de l'ennui.

<sup>162</sup> Le « s'angoisser » équivaut ici à *l'avoir-peur*. Ce troisième moment du phénomène de l'angoisse est parfois négligé (cf. *supra*, note 180), parce que Heidegger le décrit avec moins de précision.

de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel<sup>163</sup>. » C'est donc dire que *ce* devant quoi l'angoisse surgit n'est guère un étant intramondain<sup>164</sup> ; il faudrait d'ailleurs plutôt dire : *celui* devant *qui* (*Wer*) l'angoisse surgit..., car cet étant a le mode d'être de l'existence : c'est le *Dasein*<sup>165</sup>. Dans l'angoisse, l'étant que nous visons généralement lorsque nous posons une question commençant par « quoi », à savoir l'être-sous-la-main, n'est d'ailleurs plus « pertinent » : il devient « insignifiant »<sup>166</sup>. Par conséquent, *ce* face à quoi elle se manifeste est « complètement indéterminé<sup>167</sup> ». Tant et si bien que « [l]orsque l'angoisse s'est apaisée, le parler quotidien a coutume de dire : "au fond, ce n'était rien"<sup>168</sup> ». Cette indéterminité du devant-quoi de l'angoisse signifie que pour le *Dasein* angoissé le « menaçant », qui dans le cas de la peur est quelque chose de déterminé, n'est en l'occurrence nulle part et ne constitue *rien* de tangible ou d'intramondain : « Ce qui oppresse, ce n'est pas ceci ou cela [...], mais la *possibilité* de l'à-portée-de-la-main en général, c'est-à-dire le monde lui-même<sup>169</sup>. » Aussi peut-on dire que si c'est la possibilité elle-même qui oppresse, ce n'est rien. Non pas « rien » au sens de l'absence de toute chose, mais au sens de la présence de l'absence – du Néant ; car ici « "nulle part" ne signifie point rien<sup>170</sup> », du moins guère au sens de la signification traditionnelle du « rien ». Le « rien et nulle part », ce je-ne-sais-quoi qui est ressentie comme la caractéristique du devant-quoi de l'angoisse n'annonce pas

---

<sup>163</sup> ET, § 40, p. [186]. « Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches. » Un peu plus loin, Heidegger écrit plutôt que « *le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel (das Wovor der Angst ist die Welt als soche)*. » (ET, § 40, p. [187].) Puis à nouveau : « *ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même (wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst)*. » (ET, § 40, p. [187].)

<sup>164</sup> ET, § 40, p. [186].

<sup>165</sup> « L'étant qui leur correspond [aux existentiels ou aux catégories] requiert une guise d'interrogation primaire à chaque fois distincte : l'étant est un *qui* <Wer> (existence) ou un *quoi* <Was> (être-sous-la-main au sens le plus large). » (ET, § 9, p. [45].)

<sup>166</sup> « La totalité de tournure de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main découverte de manière intramondaine est comme telle absolument sans importance. Elle s'effondre. » (ET, § 40, p. [186].)

<sup>167</sup> ET, § 40, p. [186].

<sup>168</sup> ET, § 40, p. [187]. Cette idée sera reprise dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » : ce « n'était "réellement" ... rien. En effet : le Néant lui-même – comme tel – était là. » (QM, p. 59.)

<sup>169</sup> ET, § 40, p. [187].

<sup>170</sup> ET, § 40, p. [186].

« l'absence de monde », mais plutôt l'*in-signifiance* de l'intramondain (l'absence de significations immanentes aux objets du monde), c'est-à-dire le fait « que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent qu' [...] il n'y a plus que le monde en sa mondanéité pour s'imposer<sup>171</sup> ». Dans l'angoisse, donc, le monde est dévoilé dans sa fragilité en tant qu'il n'est que *possible* (et *possibilités*) ; et avec lui l'être-au-monde (le *Dasein*) est aussi découvert dans « la solitude de son abandon à lui-même<sup>172</sup> » comme être pour la mort.

L'angoisse est deuxièmement caractérisée par un « pour-quoi » spécifique (ou « en-vue-de... » : *Angst um...*). Ce pour quoi l'angoisse jaillit coïncide avec ce devant quoi elle se manifeste : l'être-au-monde. C'est *pour lui* et donc pour le *Dasein* lui-même que l'angoisse surgit. Celle-ci « rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde *authentique*<sup>173</sup> » et, ce faisant, elle l'isole dans une forme de « "solipsisme" existentiel<sup>174</sup> ». Dans ce retranchement angoissé du *Dasein* sur lui-même, tout « sombre », car « [l]a familiarité quotidienne se brise<sup>175</sup> ». « Le "monde", écrit Heidegger, ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui<sup>176</sup>. » Le *Dasein* s'ouvre « comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même<sup>177</sup> ». Il prend conscience du fait qu'il est lui-même le socle de ses propres possibilités et qu'il ne peut, par conséquent, trouver aucun appui dans le monde rendu par l'angoisse à son infinie fragilité. L'angoisse place ainsi le *Dasein* en position de « se-choisir-et-se-saisir-soi-même<sup>178</sup> ». En ce sens, elle constitue une première étape sur la voie de l'authenticité.

---

<sup>171</sup> *ET*, § 40, p. [187].

<sup>172</sup> *ET*, § 57, p. [277]: « *die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst* ».

<sup>173</sup> *ET*, § 40, p. [187]. Nous soulignons.

<sup>174</sup> *ET*, § 40, p. [188].

<sup>175</sup> *ET*, § 40, p. [189]. Le monde se révèle en son étrangeté.

<sup>176</sup> *ET*, § 40, p. [187].

<sup>177</sup> *ET*, § 40, p. [188].

<sup>178</sup> « L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'*être-libre* pour la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. » (*ET*, § 40, p. [188].)



Il nous faut troisièmement dire un mot sur le « s'angoisser (*das Sichhängsten*) » comme tel, c'est-à-dire sur ce que signifie réellement le fait d'angoisser, donc sur ce qu'annonce le surgissement de l'angoisse. Notons toutefois d'emblée, avec Marlène Zarader, que « Heidegger ne s'étend pas sur ce dernier moment, à vrai dire il n'en dit à peu près rien<sup>179</sup> ». Tant et si bien que certains commentateurs ne tiennent compte que des deux autres moments constitutifs du phénomène de l'angoisse, le pour-quoi et le devant-quoi<sup>180</sup>. Cela dit, Heidegger affirme tout de même que « [l]e s'angoisser (*das Sichhängsten*) ouvre originairement (*ursprünglich*) et directement le monde comme monde<sup>181</sup> ». Le *Dasein* s'angoisse lorsqu'il perçoit le monde en sa mondanéité (*die Welt als Welt* ou *die Weltlichkeit der Welt*), c'est-à-dire lorsqu'il le voit proprement comme et pour ce qu'il est. Il s'angoisse parce qu'il perçoit alors que le monde n'est *rien* – *rien* que *possibilités* –, car ce qui fait de lui un monde, c'est l'être-au-monde que le *Dasein* est toujours lui-même en propre : une pure possibilité – autant dire *un Néant*.

En plus des trois moments structurels qui, phénoménologiquement, la composent, l'affection fondamentale de l'angoisse est aussi caractérisée par le fait qu'elle rend manifeste au *Dasein* sa propre étrangeté. Car « dans l'angoisse, "c'est inquiétant", "c'est étrange"<sup>182</sup> » ; quelque chose d'indéterminé apparaît en son étrangeté : c'est le « rien et nulle part (*Nichts ist es und nirgends*) » de l'être-au-monde qui « revêt la "modalité" existentielle du hors-de-chez-soi (*Un-zuhause*)<sup>183</sup> ». Le *Dasein* se sent alors « dépaycé »<sup>184</sup>, comme en terre étrangère. Le monde familier

---

<sup>179</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 331.

<sup>180</sup> C'est le cas d'Alexander Schnell (Schnell, A., op. cit., p. 80-81), mais également de Cristian Ciocan, qui écrit à propos de la peur et de l'angoisse : « The first parameter concerns the manner of appearance of each mood and is structured by two concepts: that in the face of which the respective mood becomes manifest (*das Wovor*), and that about which the mood affects (*das Worum*). » (Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », op. cit., p. 66-67.)

<sup>181</sup> *ET*, § 40, p. [187].

<sup>182</sup> *ET*, § 40, p. [188].

<sup>183</sup> *ET*, § 40, p. [189].

<sup>184</sup> Bollnow écrit, à effet, que « c'est le "dépaysement" (*Unheimlichkeit*) du *Dasein* tout simplement qui fait irruption dans l'angoisse » (Bollnow, O.-F., op. cit., p. 30).

et rassurant de la préoccupation, dans lequel il se fuit lui-même et se perd quotidiennement, s'effondre et se dévoile en son étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) comme *insignifiant* et comme fondé sur une « nullité » de part en part transie par la possibilité : le *Dasein* lui-même. Notons également, en terminant, que cette affection fondamentale qui rapatrie le *Dasein* à lui-même, cette « angoisse peut se montrer dans les situations les plus anodines<sup>185</sup> ». Ainsi du sentiment ou de la tonalité de l'absurde, qui, d'après Camus, peut être déclenchée par « le ton indifférent » des paroles d'un ami<sup>186</sup> ; ainsi également de la nausée dont parle Sartre, qu'un regard porté sur la foule des hommes depuis une « perspective plongeante » suffit à provoquer<sup>187</sup>.

### 2.1.2. La fonction de l'angoisse dans l'analytique existentielle

Nous avons déjà signalé que c'est sous l'influence d'Aristote que Heidegger en est venu à accorder aux tonalités une fonction herméneutique, c'est-à-dire un rôle dans la compréhension du monde et l'autocompréhension dont fait preuve le *Dasein*. C'est maintenant qu'il convient d'explorer plus avant cette idée voulant que l'angoisse ait une fonction méthodique dans l'analytique existentielle. Pour ce faire, il nous faut reprendre pour notre compte les deux questions qui ont guidé l'élaboration du paragraphe 40 d'*Être et temps*, en commençant toutefois par la seconde d'entre elles<sup>188</sup> :

« Comment le *Dasein* y est-il transporté par son propre être devant lui-même de telle manière que l'étant ouvert dans l'angoisse puisse comme tel être déterminé d'une manière phénoménologiquement satisfaisante en son

---

<sup>185</sup> *ET*, § 40, p. [189].

<sup>186</sup> Camus, Albert, « L'absurde et le suicide », dans *Le mythe de Sisyphe, Œuvres complètes*, T. 1, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2006, p. 221-226.

<sup>187</sup> Sartre, Jean-Paul, « Érostrate », dans *Le mur*, Paris, Gallimard, 1939, p. 79-99.

<sup>188</sup> La première question – « Dans quelle mesure l'angoisse est-elle une affection insigne ? » (*ET*, § 40, p. [184]) – sera reprise plus loin. Comme l'a bien noté Jean Greisch, ces deux questions ne sont que rhétoriques (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 231), puisqu'elles annoncent les deux thèses fondamentales que soutient Heidegger quant au rôle de l'angoisse dans l'analytique.

être, ou tout au moins qu'une telle détermination puisse être convenablement préparée<sup>189?</sup> »

Dans cette question rhétorique sont contenues des indications quant au sens du rôle méthodique et existentiel de l'angoisse. Il faut nous laisser guider par ces indications, car ce n'est certainement guère sans raison si Heidegger se demande de quelle façon l'angoisse transporte le *Dasein* devant son propre être. Cela indique tout d'abord (1) que généralement le *Dasein* ne se fait pas face, qu'il se détourne de lui-même, et que dans cet état de détournement la compréhension qu'il a de lui-même est insuffisante pour l'analytique existentielle, qui a besoin de trouver à même l'existence l'attestation de la possibilité pour le *Dasein* de saisir « l'être-tout » d'un étant. Aussi considérerons-nous cette indication en premier lieu (2.1.2.1.). Il faudra toutefois poursuivre notre analyse du rôle de l'angoisse, puisque l'interrogation préliminaire suggère également que (2) c'est lorsqu'il vit de l'angoisse que le *Dasein* a la possibilité de se comprendre adéquatement, c'est-à-dire de saisir l'entièreté de son propre être avec une lucidité suffisante pour que nous puissions considérer qu'il a alors un juste sentiment de l'être de l'étant qu'il est lui-même. C'est ce que nous verrons en deuxième lieu (2.1.2.2.), avant d'explorer, en troisième lieu (2.1.2.3.), le rapport entre l'angoisse et l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) et, enfin (2.1.2.4.), la manière dont l'angoisse produit une réduction et favorise l'être-authentique du *Dasein*. En suivant cet ordre dicté par les indications contenues dans le questionnement qui ouvre le paragraphe consacré à la tonalité de l'angoisse, nous pourrions comprendre pourquoi, d'après ce que soutient Heidegger dans *Être et temps*, l'angoisse est une tonalité « particulièrement approprié[e] à assumer pour l'analytique existentielle une fonction méthodique *fondamentale* (*eine grundsätzliche methodische Funktion*)<sup>190</sup> », mais également (2.1.2.5.) que l'idée primordialement est que la *Stimmung*, et en particulier les

---

<sup>189</sup> ET, § 40, p. [184].

<sup>190</sup> ET, § 40, p. [190].

*Grundstimmungen* comme l'angoisse, opère une réduction à même la facticité, laquelle réduction précède la réduction phénoménologique-transcendantale telle que la concevait Husserl. Nous compléterons ces analyses dans la dernière section du chapitre (2.3).

#### **2.1.2.1. Le détournement comme caractéristique fondamentale de l'échéance du *Dasein***

D'après ce qu'ont révélé les débuts de l'analytique existentielle<sup>191</sup>, l'ouverture quotidienne du *Dasein* au monde est déterminée par la structure existentielle de l'échéance (*Verfallen*<sup>192</sup>), ce qui se manifeste d'un point de vue ontique et existentiel dans le délaissement (*Geworfenheit*<sup>193</sup>) que vit le *Dasein*. En effet, c'est l'échéance comme guise d'ouverture<sup>194</sup> qui règne dans la « quotidienneté médiocre » dominée par la perspective inauthentique du *On (Man)*<sup>195</sup>. Dans cet état quotidien et prédominant marqué par de constantes préoccupations (*Besorgen*), le *Dasein* se voile à lui-même la réalité de sa situation en s'empêtrant dans des possibilités qui lui sont impropres. Il vit dans l'absence d'engagement véritable, se contentant de faire ce que tout homme ferait à sa place, de faire *ce que l'On fait*. Il s'occupe et se distrait, s'affaire, travaille comme *On* travaille, etc. Bref, conformément à sa réalité d'être jeté et, plus fondamentalement, d'être-à (d'être *auprès* de...), au quotidien « le *Dasein* se détourne de lui-même<sup>196</sup> » pour s'occuper de tout et de rien. Affairé, préoccupé, il se perd lui-même et s'oublie. En effet, « [c]e titre [de l'échéance du *Dasein*] [...] doit signifier ceci : de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* est auprès du "monde" dont il

---

<sup>191</sup> Voir en particulier la division « B » du chapitre V de la première section d'*Être et temps* : « L'être quotidien du Là et l'échéance du *Dasein* » (*ET*, §§ 35-38, p. [166-180]).

<sup>192</sup> Boehm et Waelhens traduisent ce terme par « déchéance », tandis que Vézin, moins conventionnel, traduit par « dévalement ».

<sup>193</sup> Le terme de *Geworfenheit* a effectivement été diversement traduit en français : délaissement (Sartre), dérélition, jétéité, être-jeté, jectité (Grondin) etc.

<sup>194</sup> C'est à dessein que nous avons laissé inexplicité ce mode d'ouverture au chapitre I.

<sup>195</sup> L'explicitation du « *On (Man)* » est effectuée par Heidegger au § 27. Nous ne pouvons entrer trop en profondeur dans le détail de l'explicitation de cet élément par ailleurs bien connu de la philosophie heideggérienne.

<sup>196</sup> *ET*, § 40, p. [185].

se préoccupe. Cette identification a le plus souvent le caractère de la perte dans la publicité du On<sup>197</sup>. » Le plus étrange, c'est qu'à la faveur de cet état prépondérant d'échéance marquée par le détournement, le *Dasein* se sent chez lui dans le monde de la préoccupation, car « [l]'être-au-monde échéant est pour lui-même, en même temps que tentateur, *rassurant*<sup>198</sup> ». Cette bizarrerie s'explique par la tendance naturelle du *Dasein* à se laisser absorber par le monde et à se tenir ainsi davantage auprès des choses et d'autrui que de lui-même. Heidegger fournit une explication globale de ce phénomène :

« [N]ous avons déterminé le *Dasein* comme habiter auprès..., être familier avec... Ensuite, ce caractère de l'être-à fut manifesté [...] par la publicité concrète du On, qui apporte le calme de l'auto-sécurité, l'"évidence" du "chez soi" dans la quotidienneté médiocre du *Dasein*<sup>199</sup>. »

Ainsi, au quotidien le *Dasein* se sent chez lui dans le monde de la préoccupation. Il vit dans la familiarité de ce monde auquel il s'identifie, s'attache.

Le *détournement* renvoie donc à la proximité du *Dasein* avec ce dont il se préoccupe constamment et quotidiennement, et correspond de ce fait à une fuite de soi-même<sup>200</sup>. Une diversion s'opère par laquelle le *Dasein* se trouve capté par son monde environnant (l'*Umwelt*), et plus encore par ce qu'il fait et les outils qu'il utilise. Toutefois, comme le note Zarader, « fuir devant quelque chose, c'est, quoique de manière négative, attester de la *présence* de ce quelque chose<sup>201</sup> ». Il y a donc dans cette diversion (*Abkehr*) l'occasion d'une conversion (*Hinkehr*) vers ce qui est masqué, à condition que cette diversion ou dispersion soit reconnue, mais l'affairement propre à l'échéance tend précisément à contrer cette reconnaissance. En effet, « [l]a fuite étant un aveu, le *Dasein* déchu lui-même, non moins que le phénoménologue, *peut* la reconnaître comme

---

<sup>197</sup> ET, § 38, p. [175-176].

<sup>198</sup> ET, § 38, p. [177].

<sup>199</sup> ET, § 40, p. [188-189].

<sup>200</sup> ET, § 40, p. [184].

<sup>201</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 321.

telle, et ainsi identifier ce devant quoi il fuit, bien qu'il puisse aussi fuir toujours davantage<sup>202</sup> ». Dans et malgré l'échéance demeure donc la possibilité de reconnaître et de dévoiler ce que masque l'échéance elle-même.

Pour cela, il est cependant besoin de l'angoisse, car « [l]'angoisse arrête le *Dasein* dans sa "tombée" hors de lui-même, elle interrompt la déchéance<sup>203</sup> ». Jean-François Courtine écrit, dans le même ordre d'idées : « Ainsi ce dont l'angoisse réductrice délivre le *Dasein*, ce n'est pas [...] de la "thèse" de l'attitude naturelle, mais de la "déchéance", du *Verfallen*<sup>204</sup> ». Chez Heidegger, c'est effectivement l'angoisse qui, brisant l'illusion quotidienne, fait entrevoir au *Dasein* ce *devant quoi* il fuit au quotidien. Elle a ainsi la *fonction existentielle* de créer une brèche dans la quotidienneté, afin de permettre une éventuelle sortie de l'inauthenticité qui y règne. C'est ce que fait remarquer Jean Greisch, avec toutefois une certaine hésitation que manifeste l'usage du conditionnel :

« Tel serait donc le pouvoir "révélant" ou "découvrant" propre de [l'angoisse] : il vient briser le mouvement de *fuite* devant soi-même et devant ses possibilités les plus propres [...] du *Dasein* qui s'est éperdument abandonné au monde et au On<sup>205</sup>. »

Il reste à voir ce que la cessation de la fuite révèle (2.1.2.2. et 2.1.2.3.).

Avant d'y venir, il nous faut cependant remarquer, avec Marlène Zarader, que la relation entre l'angoisse et l'échéance ne se limite pas à l'ouverture par l'angoisse d'une sortie possible de l'échéance susceptible de permettre l'actualisation d'une ouverture plus authentique au monde. Ce rapport est en effet moins simple qu'il ne le semble, puisque « l'angoisse est à la fois la condition

---

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 329.

<sup>204</sup> Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990, p. 243.

<sup>205</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 231.

de possibilité de la déchéance et l'arrachement possible à celle-ci<sup>206</sup> ». En effet, Heidegger affirme bel et bien à la fois que « [l']angoisse [...] ramène le *Dasein* de son identification échéante au "monde"<sup>207</sup> » et que « [l]e détournement de l'échéance se fonde [...] dans l'angoisse<sup>208</sup> ». Ce deuxième effet de l'angoisse, sur lequel insiste moins Heidegger, mais qui s'avère néanmoins fondamental, vient de ce qu'il y a nécessairement quelque chose d'angoissant dans sa condition qui conduit le *Dasein* à se fuir. Sinon, pourquoi chercherait-il ainsi à se fuir? C'est d'ailleurs parce qu'elle est une cause indirecte de l'échéance<sup>209</sup> que l'angoisse peut affecter le *Dasein* après qu'il s'est ressaisi dans l'authenticité, lorsqu'il aperçoit ses propres possibilités et s'y projette, et non point seulement lorsqu'il s'est empêtré dans l'inauthenticité. Nous verrons bientôt (c.) que c'est l'inquiétante étrangeté (l'*Unheimlichkeit*<sup>210</sup>) qui angoisse le *Dasein* au point où il cherche à s'ignorer lui-même au quotidien, et que c'est elle également (entre autres) que lui révèle à nouveau l'angoisse lorsqu'elle surgit dans la quotidienneté et interrompt l'échéance.

Nous avons donc mis au jour un premier élément du rôle existentiel de l'angoisse, qui s'est par ailleurs avéré comprendre différentes facettes. Robert Brisart résume adéquatement l'essentiel

---

<sup>206</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 329.

<sup>207</sup> ET, § 40, p. [189]. Les guillemets signalent que c'est de l'identification au « monde de la préoccupation » (le monde ambiant quotidien) que ramène l'angoisse.

<sup>208</sup> ET, § 40, p. [186]. L'idée selon laquelle le *Dasein* fuirait l'angoisse en s'empêtrant dans l'échéance rappelle l'idée de Pascal d'après laquelle l'homme fuit l'ennui par le divertissement. Au chapitre III nous verrons que Heidegger soutient lui aussi qu'il y a dans le passe-temps une fuite de l'ennui.

<sup>209</sup> Cause indirecte, en effet, parce qu'elle est elle-même produite par l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*). Mais la question est complexe, car si l'inquiétante étrangeté ne provoquait pas d'angoisse, alors il n'y aurait guère de fuite, de sorte que le *Dasein* pourrait se maintenir dans la conscience de cette étrang(èr)eté. L'étrang(èr)eté a toutefois quelque chose d'insoutenable.

<sup>210</sup> Martineau traduit ce terme par « étrang(èr)eté », alors que Vézin et Boehm & Waelhens traduisent plus simplement par « étrangeté ». Cependant, plusieurs commentateurs préfèrent traduire par « l'inquiétante étrangeté », suivant en cela la traduction française adoptée pour traduire l'*Unheimliche* freudienne (Freud, Sigmund, *L'inquiétante étrangeté* (*Das Unheimliche*), traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933), comme l'indique Marlène Zarader (Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 333.) Il est par ailleurs pertinent de noter que l'« "Unheimlichkeit" signifie en allemand littéralement le fait de "ne pas être à la maison" » (Schnell, A., op. cit., p. 81, note 2).

de ce premier élément en l'intégrant au projet d'ensemble d'*Être et temps*, qu'il ne nous faut pas perdre de vue :

« Seule l'éviction de la déchéance quotidienne semble donc susceptible d'ouvrir la voie à la question de l'être-propre de l'homme et, par là, à la *Seinsfrage* elle-même. Or, à s'en tenir au propos explicite de Heidegger dans *Sein und Zeit*, il s'avère que c'est au phénomène de l'angoisse que revient le privilège de cette éviction<sup>211</sup>. »

Une partie du rôle de l'angoisse, son rôle *existential*, est effectivement d'interrompre l'échéance, de briser la domination du *On* pour créer ontiquement une voie d'accès au Soi-même, et attester ontologiquement que le *Dasein* a un accès possible à la totalité d'un étant : celui qu'il est lui-même à chaque fois – *Dasein*.

#### 2.1.2.2. Le dévoilement de l'être-au-monde

À partir des constats (1) du détournement propre à la situation quotidienne du *Dasein* (l'échéance) et (2) de la conversion que rend possible l'angoisse en interrompant l'échéance, nous pouvons, conformément au précepte méthodique heideggérien d'après lequel l'herméneutique du *Dasein* doit prendre racine dans la facticité<sup>212</sup>, remonter avec lui (*Dasein*) jusqu'à son être propre en nous demandant par quel moyen il y parvient lui-même<sup>213</sup>. Tel est, à tout le moins, la thèse de Heidegger, qui ajoute que « c'est alors que l'interprétation échappe le mieux au danger de se livrer à une auto-saisie artificielle du *Dasein*<sup>214</sup> ». En effet, une fois faits les constats précédents, nous pouvons poursuivre le cheminement en vue d'apercevoir plus clairement ce devant quoi l'angoisse place le *Dasein* lorsqu'elle met fin aux préoccupations quotidiennes auxquelles l'ouverture échue

---

<sup>211</sup> Brisart, R., *op. cit.*, p. 225.

<sup>212</sup> « L'accès à la totalité de l'être du *Dasein*, rappelle Marlène Zarader, doit être trouvé sans renoncer au point de départ méthodique de l'analytique existentielle, qui est la quotidienneté déchéante. » (Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger, op. cit.*, p. 320-321.)

<sup>213</sup> « À l'intérieur même de l'"écart" ontique impliqué par le détournement (*Abkehr*), le devant-quoi de la fuite peut être compris et porté au concept dans une "conversion" (*Hinkehr*) qui l'interprète phénoménologiquement. » (*ET*, § 40, p. [185].)

<sup>214</sup> *ET*, § 40, p. [185].



le contraint. Ce faisant, « [t]out ce que [l'analyse] accomplit, c'est l'explicitation de ce que le *Dasein* ouvre lui-même ontiquement<sup>215</sup> ».

Si, comme nous l'avons établi, le détournement tentateur constitutif de la quotidienneté échue rassure le *Dasein*, alors ce devant quoi celui-ci fuit doit être au contraire en un sens *menaçant*, angoissant. En effet, « [l]e devant-quoi de ce recul doit en général avoir le caractère de la menace, et pourtant, c'est un étant de même mode d'être que l'étant même qui recule, c'est le *Dasein* lui-même<sup>216</sup> ». Le *Dasein* ayant été défini comme être-au-monde, Heidegger précise par la suite que c'est plus précisément devant lui que l'angoisse surgit, donc devant le monde lui-même<sup>217</sup>. Nous avons également vu précédemment que l'angoisse surgit non seulement *devant* l'être-au-monde, mais également *pour* lui<sup>218</sup>, et que le « s'angoisser » aussi s'enracine dans l'être-au-monde<sup>219</sup>. Par conséquent, « dans chacun des trois moments structurels de cette affection qu'est l'angoisse se joue un seul et même enjeu : l'être-au-monde. [...] c'est pour cette raison même que l'angoisse est une affection "privilegiée" ou "insigne"<sup>220</sup>. » C'est donc en partie parce que l'être-au-monde est l'unique phénomène en jeu dans l'angoisse que celle-ci s'avère être une affection privilégiée. À cet égard, un passage déterminant du § 40 mérite d'être cité :

« L'identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, l'être-là comme pouvoir-être isolé, pur, jeté, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection insigne qui est devenue le thème de l'interprétation<sup>221</sup>. »

---

<sup>215</sup> *ET*, § 40, p. [185].

<sup>216</sup> *ET*, § 40, p. [185].

<sup>217</sup> « *Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel.* » (*ET*, § 40, p. [186].) Un peu plus loin, Heidegger précise que « *le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel* » (*ET*, § 40, p. [187]).

<sup>218</sup> « Ce pour-quoi [en-vue-de-quoi] l'angoisse s'angoisse se dévoile comme *ce devant-quoi* elle s'angoisse : l'être-au-monde. » (*ET*, § 40, p. [188].)

<sup>219</sup> « L'identité du devant-quoi de l'angoisse et de son pour-quoi s'étend même jusqu'au s'angoisser lui-même. » (*ET*, § 40, p. [188].)

<sup>220</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 331.

<sup>221</sup> *ET*, § 40, p. [188].

Ici, Heidegger fournit une explication technique de l'importance, pour le caractère insigne de l'angoisse, du fait que l'être-au-monde soit tout ce qui importe pour le *Dasein* angoissé, que rien d'autre ne se donne à la compréhension affectée par l'angoisse. C'est à tout le moins l'interprétation que suggère Zarader : « Que signifie l'identité existentielle de l'ouvert avec l'ouvrir? Il s'agit là d'une autre manière de formuler le fait que le devant-quoi et le pour-quoi de l'angoisse soient "le même"<sup>222</sup>. » Cependant, Zarader oublie ici le troisième moment de la tonalité de l'angoisse, le « s'angoisser ». Si l'on en tient compte, et au regard même du texte, il semble plutôt que la révélation ou « l'ouvrir » (*Erschließen*) corresponde au *s'angoisser* et que *ce qui est révélé* ou « l'ouvert » (*Erschlossenen*)<sup>223</sup> corresponde au pour-quoi et au devant-quoi de l'angoisse. Il faudrait donc dire que le « s'angoisser » comme mode spécifique de l'être-au-monde opère une révélation : il révèle que *ce* pourquoi et devant quoi l'angoisse s'angoisse est encore et toujours l'être-au-monde.

Dans le même ordre d'idées, Zarader écrit que « [c]e qui donc fait de l'angoisse une affection insigne [...] c'est que, en raison de *l'identité* de ses trois moments structurels, elle donne accès à l'*unité* de l'être-au-monde, en tant que celui-ci est l'être même du *Dasein*<sup>224</sup> ». Elle réintègre ainsi dans son commentaire le troisième moment constitutif du phénomène de l'angoisse (le s'angoisser). Elle resitue également la question de l'identité de *ce qui se donne* dans les trois moments structurels de la tonalité de l'angoisse au sein de la problématique plus élargie que constitue la recherche d'une expérience attestant que le *Dasein* a la possibilité de saisir le tout de son être. Alexander Schnell suggère une interprétation similaire, mais il va un peu plus loin :

---

<sup>222</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 331.

<sup>223</sup> Les traductions de « *des Erchließens* » par « de l'ouvrir » et de « *dem Erchlossenen* » par « de l'ouvert » sont bien sûr de Martineau. B&W traduisent plus lisiblement par « de la révélation » et « de ce qui est révélé », alors que Vézin opte pour : « du découvrir » et « ce qui est découvert ».

<sup>224</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 332.

« Or, si dans l'angoisse l'être-là est singularisé vers son propre être-au-monde et *seulement* vers celui-ci, c'est *tout* l'être-là qui est ici "en jeu". Nous comprenons dès lors pourquoi c'est effectivement l'être-là en son *entièreté* qui est ici en cause [...] La disposition affective de l'angoisse le met en face de son pouvoir-être entier<sup>225</sup>. »

Ainsi, il semble que le fait que l'être-au-monde soit *tout* ce qui se donne au *Dasein* dans l'angoisse nous place sur la trace de « l'être-tout » recherchée par l'analytique. Il est donc juste de soutenir, comme le fait aussi Cristian Ciocan, que dans l'analytique existentielle la tonalité de l'« angoisse [...] est choisie précisément parce qu'elle constitue une "expérience" dans laquelle l'ensemble de l'être du *Dasein* est donné<sup>226</sup> ». Notons toutefois que rien n'a été dit jusqu'ici qui nous obligerait à conclure que le phénomène de l'angoisse soit *l'unique* phénomène affectif constituant une expérience susceptible d'assurer une telle donation de l'être-tout du *Dasein*. Il faut dire que Heidegger lui-même n'a cessé de s'interroger sur l'effectivité de cette donation de l'être-tout du *Dasein* par l'angoisse. Aussi écrit-il, immédiatement après l'analyse de l'angoisse :

« Pour saisir ontologiquement la totalité du tout structurel (*die Ganzheit des Struktur ganzen*) du *Dasein*, nous devons d'abord poser la question suivante : le phénomène de l'angoisse, avec ce qui s'ouvre en lui, est-il capable de nous donner phénoménalement le tout du *Dasein* de manière suffisamment cooriginaire pour que le regard qui en cherche la totalité puisse se remplir de cette donnée<sup>227</sup>? »

Les nouvelles analyses de la structure unitaire du *Dasein*, vouées à dévoiler que son être est *souci* (*Sorge*), visent d'ailleurs à réaffirmer la réponse positive que donne Heidegger à cette question : « le phénomène plein de l'angoisse manifeste le *Dasein* comme être-au-monde existant facticement. [Or] [l]es caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont l'existentialité, la facticité et l'être-échu<sup>228</sup>. » C'est ainsi parce que l'angoisse met au jour les trois « caractères

---

<sup>225</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 81-82.

<sup>226</sup> Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 66. Nous traduisons.

<sup>227</sup> *ET*, § 41, p. 191.

<sup>228</sup> *ET*, § 41, p. 191.

ontologiques fondamentaux » du *Dasein* qu'elle se voit confirmer en sa fonction méthodique : celle d'assurer la prédonation de l'être-au-monde en ses divers aspects fondamentaux.

### 2.1.2.3. Le dévoilement de l'étrang(èr)eté de l'être-au-monde.

En suivant l'analyse heideggérienne de l'angoisse, nous avons vu que notre philosophe considère qu'elle rend possible le dévoilement de l'être-au-monde comme être du *Dasein*. Il nous faut toutefois questionner plus avant et demander, comme le fait Marlène Zarader : « une fois admis que l'angoisse révèle l'être-au-monde, en quoi consiste celui-ci<sup>229</sup>? ».

Les développements précédents nous ont permis de comprendre que, selon Heidegger, au quotidien le *Dasein* recule devant lui-même comme devant quelque chose d'étranger pour se réfugier dans la fausse familiarité du monde ; ce mouvement de diversion a été défini par Heidegger comme une fuite rassurante de soi-même, et nous avons vu que « s'il fuit vers le "monde", c'est pour y trouver le chez-soi et la familiarité qui lui permettraient de *dissimuler* sa condition d'étrangèreté fondamentale<sup>230</sup> ». Nous avons toutefois fait remarquer qu'il arrive que le *Dasein* prenne conscience du caractère illusoire du rassurement que lui procure la préoccupation effrénée. Il ne peut alors que s'angoisser : « L'angoisse [...] ramène le *Dasein* de son identification échéante au "monde". La familiarité quotidienne se brise. Le *Dasein* est isolé, mais *comme* être-au-monde. L'être-à revêt la "modalité" existentielle du *hors-de-chez-soi*. Ce n'est pas autre chose que veut dire l'expression d'"étrang(èr)eté"<sup>231</sup>. » Ce phénomène d'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) est considéré par Heidegger comme un trait fondamental de l'être-au-monde, trait que révèle l'angoisse.

---

<sup>229</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 333.

<sup>230</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 337.

<sup>231</sup> ET, § 40, p. [189].

Dans l'angoisse, le *Dasein* peut sortir de l'engluement dans le monde dont il est victime au quotidien de par sa tendance naturelle à se projeter au dehors de lui-même. Pour cette raison, cette tonalité fondamentale lui permet de se comprendre comme étant étranger au monde dont il se préoccupe. C'est ce qu'explique Robert Brisart :

« lorsqu'elle nous retranche dans l'isolement, l'angoisse nous révèle justement que cette condition d'être-au-monde est de n'avoir pas de chez-soi dans le monde. Toujours elle nous oblige à faire face à l'extranéité ou à l'*Umheimlichkeit* qui seule constitue le véritable statut d'une existence vouée malgré elle à un monde auprès duquel elle ne saurait s'attarder sans perdre ce qui lui est propre<sup>232</sup>. »

Être au monde, ce n'est donc pas faire partie du monde, car si tel était le cas, le *Dasein* ne serait pas *étranger* au monde. Il y serait au contraire chez lui, et *être auprès des choses* voudrait alors dire pour lui : être auprès de soi.

Lorsqu'il est en proie à l'angoisse, le *Dasein* est ouvert au monde de telle manière que celui-ci apparaît en son inquiétante étrangeté. Ainsi, en réalité « [l]'angoisse s'angoisse pour le *Dasein* nu, en tant que jeté dans l'étrang(èr)eté. Elle reporte au pur "*que*" de l'être-jeté isolé le plus propre<sup>233</sup>. » Nous avons dit en ce sens que l'affection en général était intimement liée à la facticité du *Dasein*. S'atteste plus précisément ici qu'auparavant l'étroite relation entre l'angoisse et la déréluction (*Geworfenheit*). Dévoilant au *Dasein* combien le monde dans lequel il est jeté et se perd quotidiennement lui est étranger, l'angoisse l'isole d'une si puissante façon qu'il se sent véritablement abandonné à lui-même. C'est ce que soutient effectivement Heidegger, qui fait remarquer que « [d]ans l'angoisse, "c'est inquiétant", "c'est étrange" (*In der Angst ist einem "unheimlich"*). [...] ce caractère inquiétant, cette étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) signifie en même

---

<sup>232</sup> Brisart, R., *op. cit.*, p. 228.

<sup>233</sup> *ET*, § 68b, p. [343].

temps le ne-pas-être-chez-soi (*das Nicht-zuhause-sein*)<sup>234</sup>. » Alexander Schnell commente fort bien ce passage, écrivant que « dans l'angoisse, [le *Dasein*] est plongé dans une "étrangeté (*Unheimlichkeit*)" qui dit précisément cette perte de son "être-chez-soi"<sup>235</sup> », de l'*illusion* d'être chez soi dans le monde. L'interruption de cette illusion, dont la tentation persistera toujours, constitue pour le *Dasein* l'occasion d'un retour à soi qui n'a cependant rien de rassurant pour lui, puisque, faisant maintenant face à ses propres possibilités, il se découvre alors comme « pouvoir-être (*Sein-können*) ». « Autrement dit, écrit Michel Haar, l'angoisse est le passage de la fausse familiarité à l'étrangeté vraie du *Dasein* vis-à-vis de lui-même, le retour au Soi-même radicalement inquiétant comme radical pouvoir-être<sup>236</sup>. » De multiples raisons expliquent pourquoi la découverte de soi comme « pouvoir-être » est inquiétante. L'une d'entre elles – et c'est sans doute la plus importante – est que le *Dasein* saisit alors sa mort comme étant sa « *possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable*<sup>237</sup> ».

Ce qui précède confirme qu'un lien étroit existe entre l'angoisse et l'inquiétante étrangeté caractéristique de l'être-au-monde, à tel point que « [l']*Unheimlichkeit* (l'inquiétante étrangeté) éprouvée dans l'angoisse a révélé le *Un-zuhause* (l'être-hors-de-chez-soi) comme trait fondamental de l'être-au-monde<sup>238</sup> ».

#### **2.1.2.4. La réduction phénoménologique et l'angoisse comme expérience du ressaisissement du soi authentique dans l'étrang(èr)eté**

Le *Dasein* a donc la possibilité de saisir l'être tout d'au moins un étant : celui qu'il est lui-même. Cette possibilité lui est donnée, d'un point de vue existentiel, lorsque l'angoisse surgit

---

<sup>234</sup> ET, § 40, p. [188]. Ici Martineau dédouble « *unheimlich* » et de « *Unheimlichkeit* », afin de rendre le double sens de ces termes (étranger et inquiétant).

<sup>235</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 81.

<sup>236</sup> Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », 1990, p. 83.

<sup>237</sup> ET, § 52, p. [258-259].

<sup>238</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, *op. cit.*, p. 336.

inopinément et met fin au primat de l'échéance (*Verfallen*) et au détournement qui la caractérise – lorsque, en somme, elle *intone* (*Gestimmt*) tout son être de telle sorte que sa propre nature lui est révélée. L'ontologie fondamentale trouve ainsi dans l'expérience de l'angoisse la possibilité pour l'homme, en tant que *Dasein*, de saisir l'être-tout d'au moins un étant : celui qu'il est lui-même – *Dasein*. Ontologiquement et phénoménologiquement parlant, l'angoisse comme affection fondamentale opère ainsi une *réduction* de l'être du *Dasein* dont a besoin l'analytique existentielle, puisqu'elle cherche précisément à « dégager l'être du *Dasein* » en vue de mettre au jour le sens de l'être. En effet, « dans le dispositif [de la conférence inaugurale] de 1929, comme d'ailleurs dans celui de 1927, la réduction s'accomplit à l'occasion de l'angoisse<sup>239</sup> ». L'angoisse répond en ce sens à une exigence méthodique fondamentale de l'analytique :

« La guise d'ouverture (*die Weise des Erschließens*) où le *Dasein* se transporte devant lui-même doit être telle qu'en elle le *Dasein*, d'une certaine façon, y devienne lui-même accessible sous une forme *simplifiée* (*vereinfacht*). Dès lors, avec ce que cette guise ouvre, la totalité structurée de l'être qui est cherché doit venir en lumière de façon élémentaire<sup>240</sup>. »

C'est précisément le rôle qu'attribue Heidegger à l'angoisse dans *Être et temps*. Michel Haar explique à cet effet que « l'angoisse [...] accomplit *d'un seul coup* la réduction transcendantale, le saut de l'ontique à l'ontologique, sans qu'il soit besoin de recourir, comme chez Husserl, à une démarche méthodique<sup>241</sup> ». En vérité, d'un point de vue ontologique, la démarche méthodique ne consiste ici qu'à constater de quelle manière, concrètement, le *Dasein* se voit donner son propre être dans l'angoisse. La réduction phénoménologique qu'opère l'angoisse « n'est donc ni voulue ni pensée, mais elle s'impose pour ainsi dire au *Dasein*, à même son existence<sup>242</sup> ». Ainsi, pour

---

<sup>239</sup> Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 1989, p. 111.

<sup>240</sup> *ET*, § 39, p. [182].

<sup>241</sup> Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité », *op. cit.*, p. 99.

<sup>242</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, *op. cit.*, p. 329.

poursuivre l'enquête en direction du sens de l'être, la méthode de Heidegger ne consiste ici qu'à constater la réduction qu'opère l'angoisse, puis à décrire ce qui s'y donne (l'être du *Dasein*) et comme *quoi* il s'y donne (comme *souci*), et enfin à saisir la portée ontologique de cette réduction. En effet, Heidegger affirme que « [l']angoisse, [...] en même temps que le *Dasein* même qui est ouvert en elle, livre le sol phénoménal requis pour la saisie explicite de la totalité originaire d'être du *Dasein*. L'être du *Dasein* se dévoile comme *souci*<sup>243</sup>. »

La thèse selon laquelle l'angoisse reprend la réduction fut avancée, pour la première fois peut-être, par Jean-François Courtine<sup>244</sup>, et formulée comme suit : « dans *SuZ*, c'est l'analyse de l'angoisse qui constitue comme la "répétition" de la problématique husserlienne de l'*epochè* et de la réduction phénoménologique-transcendantale<sup>245</sup> ». Courtine montre que c'est bien le cas, malgré la critique faite par Heidegger de la réduction husserlienne dans les *Prolégomènes*<sup>246</sup>. Par contre, si « l'angoisse a bien chez Heidegger une fonction de réduction phénoménologique (de l'étant à l'être), il importe d'en mesurer la différence avec la réduction "classique"<sup>247</sup> ». Cette différence est multiple. Elle réside d'abord dans la passivité de la réduction qu'opère *elle-même* la tonalité de l'angoisse (ou tout autre tonalité fondamentale), à l'égard de laquelle le *Dasein* demeure en quelque

---

<sup>243</sup> *ET*, § 39, p. [182].

<sup>244</sup> Courtine, Jean-François, « Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique », dans *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 207-247. Une note attachée au titre de ce chapitre (3) indique : « Au point de départ de ce texte, une conférence présentée au CRDHM, à l'Université de Poitiers, en novembre 1982, à l'invitation de G. Planty-Bonjour. Une première version courte en est parue sous le titre "L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction", in *Phénoménologie et métaphysique*, éd. J.-L. Marion – G. Planty-Bonjour, PUF 1984. » (*Ibid.*, p. 207.) Il semble donc que Courtine ait développé son interprétation avant 1990, et donc probablement avant celle de Jean-Luc Marion qui, à la même période, a cependant développé des réflexions similaires qui ont mené à la publication de *Réduction et donation* en 1989. Il est probable que Marion ait été influencé par Courtine sur la question qui nous occupe, d'autant qu'il le cite dans son « avant-propos » comme l'une de ses influences principales (Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 5).

<sup>245</sup> Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 234.

<sup>246</sup> *Prolégomènes*, p. 150-155 [136-141] et p. 161 [147]. Sur cette critique heideggérienne de la réduction husserlienne, voir Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 221 *sq.*

<sup>247</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, *op. cit.*, p. 329.



sorte passif, alors que la réduction husserlienne est libre, active et « motivée »<sup>248</sup>. Pour Jean-Luc Marion, « la transgression heideggérienne ne se démarque pas de la réduction husserlienne par retour, en deçà, vers la position naïve du monde ; elle s'en démarque en passant au-delà, en direction du sens d'être de l'étant<sup>249</sup> ». Son trait distinctif le plus important résiderait donc dans *ce que* la réduction est vouée à révéler, à savoir, dans *Être et temps*, l'être du *Dasein*. Courtine explique :

« l'angoisse se distingue radicalement de toute procédure de réduction qu'il conviendrait d'opérer méthodiquement. L'angoisse réductrice n'est pas destinée, comme la réduction, à mettre en évidence dans sa spécificité irréductible la région-conscience, [...] elle est bien plutôt le surgissement de la différence (*Unterschied*). [...] elle révèle plus originellement le *Dasein* lui-même comme *Da-sein*, comme le lieu même de la Différence<sup>250</sup>. »

#### 2.1.2.5. Conclusion partielle : *Stimmung* et réduction

Notre présentation du rôle méthodique que tient l'angoisse dans *Être et temps* nous a effectivement mené à cette conclusion, à laquelle Courtine était déjà parvenue. Nous sommes ainsi amené à soutenir avec lui, Marion et Zarader qu'une forme de réduction demeure à l'œuvre dans la phénoménologie heideggérienne, par laquelle celle-ci mérite son titre de phénoménologie – si ce terme nomme bel et bien un courant de pensée marqué par une méthode spécifique – et s'inscrit de ce fait dans l'héritage de Husserl. Jean-Luc Marion affirme à cet effet que « Heidegger reste [...] phénoménologue, puisqu'il reprend la réduction<sup>251</sup> ». L'analyse de l'angoisse vise donc à radicaliser la réduction phénoménologique en l'enracinant dans la facticité du *Dasein*, c'est-à-dire en montrant qu'une (pré-)réduction s'opère avant ou en dehors de la perspective théorique du phénoménologue, en sorte que « [l]'entreprise de *Sein und Zeit* se fonde en effet sur la radicalisation

---

<sup>248</sup> Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 242.

<sup>249</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 103.

<sup>250</sup> Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 246-247.

<sup>251</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 102.

de la réduction phénoménologique-transcendantale de Husserl<sup>252</sup> ». Cette radicalisation de la réduction phénoménologique va de pair avec une critique destructrice préalablement faite à l'égard de la conception husserlienne de la réduction en 1925<sup>253</sup>. Mais critique et destruction forment la substance de toute *reprise* véritable. Il est donc légitime d'affirmer, comme le fait Courtine, que

« [d]ans sa fonction méthodique, [...] l'angoisse réductive n'est pas absolument différente de la réduction transcendantale en mode husserlien, même si elle se déploie dans une dimension tout à fait nouvelle : non plus celle de la réflexion, de l'idéation, de l'abstraction et de l'intuition, mais celle de la *Stimmung*, [...] de la *Befindlichkeit* [...] et de la dérélition (*Geworfenheit*)<sup>254</sup>. »

C'est à l'angoisse qu'impartit l'actualisation de la reprise de la réduction phénoménologique dans *Être et temps*, mais plus généralement chez Heidegger à la *Stimmung*.

En effet, il n'est vraiment pas certain que l'angoisse soit l'unique phénomène susceptible de tenir une telle fonction méthodique de réduction, au regard même de ce qu'écrit Heidegger dans *Être et temps*, et cela contrairement à ce que laisse entendre Zarader, qui semble citer incorrectement Heidegger (erreur que d'autres commentateurs ont commise sur le même sujet<sup>255</sup>). Elle écrit effectivement : « "Seule cette affection, écrit Heidegger, satisfait à de telles requêtes

---

<sup>252</sup> Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 244.

<sup>253</sup> Courtine explique fort bien en quel sens cette reprise de la réduction en constitue une radicalisation : « Radicaliser, cela implique de mettre au jour toutes les limitations de la réduction, [...] en dégageant le manquement (*Versäumnis*) qui lui est consubstantiel et qu'elle partage d'ailleurs avec l'ensemble de la tradition métaphysique, à savoir l'abstraction de la quodité (du *Dass*) – alors même que celle-ci forme la détermination essentielle du Moi constituant –, la dissociation corrélatrice du Moi facticiel et du Moi pur, la prédétermination du sens de l'être comme être présent-subsistant, être-sous-la-main (*Vorhandenheit*), et surtout l'oubli de toute interrogation quant au mode d'être spécifique de l'intentionnel, du "sujet". » (*Ibid.*)

<sup>254</sup> Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 245.

<sup>255</sup> Nous pensons en particulier à Michel Haar qui, citant Heidegger, écrivait dans *Heidegger et l'essence de l'homme* : « Pourquoi est-ce l'angoisse qui seule "transporte face à la répétibilité" [S.Z. p.343]? Pourquoi "seulement l'angoisse transporte dans la tonalité d'une décision possible" [S.Z. p.344]? » (Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., p. 80. Nous plaçons en italique les passages décisifs.) Or, si le premier passage cité correspond effectivement à ce qu'écrit Heidegger, puisque Haar prend soin d'écarter le mot « seule » de la citation, le deuxième ne correspond guère, puisque Heidegger écrit plutôt : « L'angoisse transporte seulement dans la tonalité d'une décision possible (*Die Angst bringt nur in die Stimmung eines möglichen Entschlusses*). » (*ET*, § 68b, p. [344].)

méthodiques" (p. 182)<sup>256</sup>. » Il appert toutefois que Heidegger n'affirme rien de tel<sup>257</sup>. Tout au plus écrit-il que « [c]est le phénomène de l'*angoisse* qui sera pris pour base de l'analyse, à titre d'affection satisfaisant à de telles requêtes méthodiques<sup>258</sup> ». Nous discuterons plus avant la question du caractère exceptionnel de la tonalité de l'angoisse dans la troisième section de ce chapitre (2.3), afin de chercher une réponse plus certaine à l'une des questions que pose Heidegger lui-même dans *Être et temps*, à laquelle nous avons toutefois déjà partiellement répondu en insistant sur l'importance de l'angoisse : « Y a-t-il dans le *Dasein* une affection compréhensive où il soit ouvert à lui-même selon une guise privilégiée<sup>259</sup>? » Il nous faut toutefois d'abord considérer le rôle méthodique qu'attribue Heidegger à l'angoisse dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », afin de cerner l'évolution de la conception heideggérienne de l'angoisse après *Sein und Zeit* et avant le développement de ses réflexions sur l'ennui telles qu'elles se présentent dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*.

## 2.2. L'angoisse dans « Qu'est-ce que la métaphysique? »

### 2.2.1. De l'ontologie à la métaphysique. Éléments de contexte

Tout au long de son œuvre, Heidegger a régulièrement repris l'analyse de l'angoisse, soit simplement en la répétant telle qu'elle fut présentée dans *Être et temps*, comme c'est le cas dans *Kant et le problème de la métaphysique*<sup>260</sup>, soit en modifiant plus ou moins profondément sa perspective, comme c'est le cas, par exemple, lors des *Séminaires de Zurich*. La célèbre leçon

<sup>256</sup> Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger, op. cit.*, p. 317. Nous plaçons en italique le passage problématique.

<sup>257</sup> À tout le moins dans la page citée, d'après toutes les vérifications que nous avons pu faire dans le texte original allemand et dans les trois traductions françaises.

<sup>258</sup> *ET*, § 39, p. [182].

<sup>259</sup> *ET*, § 39, p. [182].

<sup>260</sup> Ce cas est particulièrement intéressant, puisque *Kant et le problème de la métaphysique*, deuxième grand livre de Heidegger (chronologiquement parlant), est paru en 1929, la même année qu'a été prononcée la Leçon inaugurale. Or, dans ce livre Heidegger ne fait que répéter ou expliquer brièvement ce qu'il a écrit à propos de l'angoisse dans *Être et temps* (voir en particulier la quatrième section : « Répétition de l'instauration du fondement de la métaphysique », p. 259-302, et plus spécifiquement les p. 293-294).

inaugurale intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique? » constitue le meilleur exemple du second cas d'espèce, puisque Heidegger y reprend l'analyse de l'angoisse dans le cadre nouveau qu'est celui de la métaphysique proprement dite. Cette nouvelle analyse de l'angoisse et de sa portée métaphysique intervient après l'échec d'*Être et temps* et la tentative également infructueuse d'en achever le projet<sup>261</sup>, d'abord au semestre d'été 1927 (*Les problèmes fondamentaux de la métaphysique*)<sup>262</sup>, puis au semestre d'hiver 1927-1928, à l'occasion d'un « cours qui a conduit à son livre de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*<sup>263</sup> ». Entre 1927 et 1929, durant la période que Jean Grondin désigne sous l'appellation d'« interrègne de la métaphysique<sup>264</sup> », Heidegger s'est plus que jamais consacré à la métaphysique proprement dite. En effet, « tout porte à croire que le thème de la métaphysique est devenu une préoccupation majeure de Heidegger immédiatement après la parution de l'ouvrage en 1927<sup>265</sup> ». L'idée de « métaphysique du *Dasein* » relaie celle d'« analytique du *Dasein* »<sup>266</sup>, en sorte que l'analytique existentielle perd graduellement son rôle dans la problématique ontologique que poursuit néanmoins Heidegger sous ce nouveau titre de métaphysique. À cet effet, Grondin affirme que « dans cette conférence, son propos encore "métaphysique" est de frayer un nouvel accès, un accès direct, sinon brutal, au phénomène de l'être<sup>267</sup> ». Pour y parvenir, Heidegger fait à nouveau appel à la tonalité « de l'angoisse, dont avait déjà traité *Sein und Zeit*, mais en lui conférant un sens nettement plus "ontologique" que celle [*sic.*] qu'elle avait en 1927<sup>268</sup> ». Nous verrons effectivement que l'angoisse perd sa fonction existentielle

---

<sup>261</sup> Cf. Grondin, J., « Heidegger et le problème de la métaphysique », *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>262</sup> Cf. *Ibid.*, p. 17.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>264</sup> « Cet interrègne "métaphysique" va de pair avec l'inachèvement de l'ontologie fondamentale de *Sein und zeit*. » (*Ibid.*, p. 16.) Sur cette même période, cf. Jaran, François, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, préface de Jean Grondin, Bucharest, Zeta Books, 2010, 157 p.

<sup>265</sup> Grondin, J., « Heidegger et le problème de la métaphysique », *op. cit.*, p. 15.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>268</sup> *Ibid.*

et que la réduction qu'elle opère est étendue à l'étant dans sa totalité, de telle manière qu'il est légitime d'affirmer qu'elle acquiert une signification plus « ontologique », au sens où c'est directement sur la trace de l'être de l'étant comme tel (en totalité) que nous place cette fois l'angoisse, plutôt que de simplement « prédonner » l'être du *Dasein*<sup>269</sup> comme dans *Être et temps*. En effet, il ne sera plus question ici de savoir si la tonalité de l'angoisse joue un rôle dans la réappropriation authentique de soi-même comme pouvoir-être.

### 2.2.2. Description et fonction métaphysique de l'angoisse

Pour bien comprendre les nouveautés dans la conception de l'angoisse qui apparaissent dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », il nous faut résumer brièvement ce texte en insistant sur deux aspects : la description qui est faite du phénomène de l'angoisse, peut-être en partie nouvelle, puis le type de réduction qu'elle est censée opérer, donc la nouvelle fonction méthodique attribuée par Heidegger à l'angoisse<sup>270</sup>.

Dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », Heidegger s'interroge sur la nature et l'origine de la métaphysique. Il pose la question du trait distinctif de la métaphysique par rapport aux sciences et s'interroge en même temps sur la manière dont la métaphysique comme mode spécifique et authentique de l'interrogation philosophique émerge chez l'homme. Il aborde cette question par le biais d'une interrogation sur le propre du Néant (ou du Rien : *Nichts*<sup>271</sup>), notion

---

<sup>269</sup> Notons que la problématique existentielle n'est toutefois pas totalement abandonnée et revient en partie dans le cours sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* que nous étudierons au chapitre suivant, dans lequel, comme le note J. Paumen, la conceptualité est encore généralement la même que celle de *Sein und Zeit* et où « les développements consacrés à l'ennui [...] demeurent, quant à la dramaturgie qui les régit, largement tributaire des acquêts (*sic*) de l'analytique existentielle de 1927. » (Paumen, J., « Ennui et Nostalgie chez Heidegger », *Revue Internationale de philosophie*, Paris, PUF, vol. 43, n° 168, 1/1989, p. 108-109.)

<sup>270</sup> C'est à dessein que nous éviterons pour l'instant de trop insister sur la place qu'occupe l'ennui dans cette conférence. Nous y reviendrons au chapitre prochain.

<sup>271</sup> Le premier traducteur de « Qu'est-ce que la métaphysique? », Henry Corbin, a choisi de généralement traduire « *Nichts* » par « Néant », tandis que Roger Munier, à qui l'on doit une autre traduction du même texte, a quant à lui traduit ce terme par « Rien ». Nous avons généralement préféré l'usage du terme « Néant » (Corbin), sans toutefois nous priver de parler à certains moments du « Rien ».

selon lui fondamentale pour la philosophie que la science ne permet guère de « penser » et que, par conséquent, elle évacue de ses préoccupations<sup>272</sup>. En vertu du caractère inclusif de l'interrogation métaphysique, cette question spécifique est supposée donner une idée de l'essence de la métaphysique comme tel. Ainsi, comme le note Marion, « [t]out comme dans *Sein und Zeit* il s'agit d'atteindre, donc de donner, le "sens d'être", il s'agit ici d'atteindre, donc, de donner, le Rien<sup>273</sup> ». Il semble toutefois impossible d'appréhender théoriquement un phénomène aussi vaste que « la totalité de l'existant », car la visée théorique ou scientifique découpe et isole au contraire les phénomènes. Pour autant, ce phénomène n'est pas inaccessible à l'investigation métaphysique. L'une des prémisses de Heidegger est que nous avons une préconception du Néant d'après laquelle il « est la négation radicale de la totalité de l'existant<sup>274</sup> ». Une autre est que le Néant peut être « senti », c'est-à-dire que nous pouvons y accéder par la voie de l'affectivité, mais il ne peut guère être « saisi » dans une perspective purement théorique.

Pour parvenir à *sentir* le Néant, qui « se définit comme la négation de la totalité de l'étant<sup>275</sup> », la voie de l'expérience affective est donc la seule qui, selon Heidegger, soit appropriée. Cette expérience doit comprendre deux moments<sup>276</sup>. Il faut d'abord que soit rendue accessible la « totalité de l'existant », c'est-à-dire le « monde » en son acception la plus inclusive, par le biais d'une première expérience fondamentale qui prend la forme d'une *disposition* spécifique au monde : seules les *tonalités affectives* peuvent nous faire sentir la totalité de l'existant (le monde

---

<sup>272</sup> *QM*, p. 52 : « Le Néant [...] est allégué, c'est-à-dire relégué au contraire par la science, avec une indifférence supérieure, comme ce qu'il n'y a pas. » Voir également les pages 47-52.

<sup>273</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>274</sup> *QM*, p. 55.

<sup>275</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>276</sup> Jean-Luc Marion est celui qui a le plus insisté sur cette idée selon laquelle Heidegger fait appel à une double expérience affective dans « Qu'est-ce que la métaphysique? ». Voir par exemple, dans *Réduction et donation* : « En 1929 [...], l'angoisse [...] exerce le *Dasein* à la rencontre de l'étant en général, sur la base du résultat déjà obtenu par l'ennui » (*Ibid.*, p. 112, nous soulignons). On lira aussi son commentaire de la conférence : Marion, Jean-Luc, « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik?" », *Archives de Philosophie*, vol. 43, 1980.

en sa totalité), ce que ne permet guère l'attitude théorique. L'une de ces tonalités – et c'est celle que semble privilégier Heidegger, qui désigne aussi la joie (*Freude*<sup>277</sup>) comme phénomène similaire, mais antagoniste<sup>278</sup> – est l'ennui : « L'ennui profond (*tiefe Langeweile*), essayant comme un brouillard silencieux dans les abîmes de la réalité-humaine (*Dasein*), rapproche les hommes et les choses, et vous-mêmes avec tous, dans une indifférenciation étonnante<sup>279</sup>. » Dans un tel *ennui véritable*, où *tout* nous est également indifférent, nous sommes en effet « rapprochés » de la totalité de l'existant en son ensemble, de telle sorte que nous la sentons *tout d'un coup* ; soudainement, en effet, elle nous devient sensible en tant qu'ensemble de ce à quoi nous sommes indifférents – tout ce qu'il y a<sup>280</sup>.

À ce stade, cependant, une seule étape a été franchie, et le Néant lui-même n'a pas encore été révélé, car « si les tonalités-affectives (*die Stimmungen*) [comme l'ennui et la joie] nous mettent ainsi en présence de l'existant en son ensemble, elles nous dérobent le Néant que nous

---

<sup>277</sup> « Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die *Freude an der Gegenwart des Daseins* – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen. » (Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?*, Franfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 7<sup>e</sup> édition, 1955, p. 31. Nous soulignons.) À propos de cette deuxième tonalité évoquée par Heidegger, Marion considère qu'elle « se dédouble elle-même, puisqu'il s'agit de la "joie ressentie en présence du *Dasein* (...) d'un humain aimé (*eines geliebten Menschen*)"; à l'ennui et la joie, il faut donc ajouter l'amour. » (Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 258.) Cette interprétation christianisante nous semble douteuse, puisqu'elle assimile la joie que l'on peut ressentir en présence de ceux que l'on aime à l'amour lui-même.

<sup>278</sup> On trouve dans « Qu'est-ce que la philosophie? » un indice du motif pour lequel Heidegger a sans doute privilégié ici l'ennui à la joie, et pour lequel il privilégie généralement les tonalités « déprimées » plutôt que les tonalités « exaltées » (Bollnow) : ce qu'il appelle *Stimmung* correspond selon lui à ce que les Grecs appelaient *pathos*, or « πάθος est en connexion avec πάσχειν [*pathein*], souffrir, patienter, supporter, endurer, se laisser porter par, céder à l'appel de. » (*QP*, p. 339. L'italique est de nous.) Cela dit, dans sa fameuse *Introduction à la métaphysique* de 1952, Heidegger réaffirme la relation entre le surgissement de la question métaphysique en l'homme et les tonalités de la joie et de l'ennui : « La question est là, dans une explosion de joie, parce qu'alors toutes choses sont métamorphosées et comme pour la première fois autour de nous, au point qu'il nous serait plus facile, semble-t-il, de concevoir qu'elles ne sont pas que de concevoir qu'elles sont, et sont dans l'état où elles sont. La question est là, dans un moment d'ennui, lorsque nous sommes également éloignés du désespoir et de l'allégresse, mais que le caractère obstinément ordinaire de l'étant fait régner une désolation dans laquelle il nous paraît indifférent que l'étant soit ou ne soit pas, ce qui fait de nouveau retentir sous une forme bien particulière la question : "Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?" » (Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1967, p. 13-14.)

<sup>279</sup> *QM*, p. 56.

<sup>280</sup> « Cet ennui révèle l'existant dans son ensemble. » (*QM*, p. 56.)



cherchons<sup>281</sup> ». Seule la tonalité fondamentale de l'angoisse, soutient Heidegger dans cette conférence, nous dévoile le Néant par un renversement négatif de la totalité de l'existant, comme l'explique Marion : « l'angoisse suscite le dérapage de l'étant en son entier, en sorte que le *Dasein* y subisse l'assaut et l'épreuve du Néant/Rien<sup>282</sup> ». Dans l'angoisse « nous nous abîmons dans une sorte d'indifférence (*Gleichgültigkeit*)<sup>283</sup> » et nous perdons tous nos repères et appuis quotidiens ; l'étant glisse et le Néant sur lequel il repose se manifeste : c'est le *Dasein* que nous sommes à chaque fois nous-mêmes. Il apparaît alors, comme le note Regvald, que « [l]e néant [...] soutient la transcendance<sup>284</sup>. » Ainsi peut-on dire que « l'angoisse révèle le Néant<sup>285</sup> », ou à tout le moins « nous en donne un premier aperçu<sup>286</sup> » en le « dénonçant » comme étant le fondement de l'être-au-monde et, par suite, du monde lui-même. Aussi Heidegger peut-il terminer son texte sur ces mots :

« [V]oici qui est décisif : d'abord, donner accès à l'existant dans son ensemble ; ensuite, lâcher prise soi-même dans le Néant, c'est-à-dire s'affranchir des idoles que chacun possède et près desquelles chacun cherche ordinairement à se dérober ; enfin, laisser cours aux oscillations de cet état de suspens, afin qu'elles nous ramènent sans cesse à la question fondamentale de la métaphysique, celle qui extorque le Néant lui-même : Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien<sup>287</sup> ? »

L'ennui assure donc la donation de l'existant en son ensemble, tandis que l'angoisse révèle le Néant en faisant glisser la totalité de l'existant vers le Rien, l'insignifiance. Puis le Néant, en tant qu'il est identique à l'Être, une fois révélé « doit nous présenter la *Métaphysique elle-même*<sup>288</sup> », la

---

<sup>281</sup> *QM*, p. 57.

<sup>282</sup> Marion, J.-L., « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik?" », *op. cit.*, p. 132.

<sup>283</sup> *QM*, p. 58.

<sup>284</sup> Regvald, R., *Heidegger et le problème du néant*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>285</sup> *QM*, p. 59.

<sup>286</sup> Regvald, R., *Heidegger et le problème du néant*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>287</sup> *QM*, p. 72. Ce passage montre qu'il est bel et bien question de deux moments ici, et que l'angoisse n'est pas considéré comme suffisante. Il faudra y revenir, mais notons que c'est l'ennui qui assure la première étape, c'est-à-dire le fait de « donner accès à l'existant dans son ensemble ».

<sup>288</sup> *QM*, p. 67.



circonscrire. Comment? En nous dévoilant, suggère Michel Haar en se référant à une formule des *Prolégomènes*, « le fondement de l'être<sup>289</sup> ». Ainsi peut-on dire avec Jean Greisch que l'angoisse constitue chez Heidegger « l'affect fondamental qui nous fait entrer en métaphysique, l'équivalent exact du θαυμάζειν grec<sup>290</sup> » et, voudrions-nous ajouter, du *dubito* moderne<sup>291</sup>, c'est-à-dire le pendant contemporain de l'étonnement, que les Anciens identifiaient comme source du philosopher, mais également du doute qui a déterminé la pensée cartésienne et, avec elle, celle de la modernité. En réalité, contre cette interprétation de Greisch, il faudrait plutôt insister, avec Marion<sup>292</sup>, sur l'ensemble ennui-angoisse, puisque selon « Qu'est-ce que la métaphysique? » ce sont ces tonalités qui, ensemble, « nous ramènent sans cesse à la question fondamentale de la métaphysique<sup>293</sup> ».

### 2.2.3. Sur l'évolution du statut de l'angoisse

Du point de vue terminologique, une évolution déjà évoquée au premier chapitre, selon nous significative, s'accomplit d'*Être et temps* à « Qu'est-ce que la métaphysique? ». Dans le second texte, l'angoisse n'est plus appelée une « affection fondamentale », mais elle est à chaque fois définie comme tonalité fondamentale (*Grundstimmung*), ce qui n'était pratiquement pas le cas en 1927. Si ce changement est pour nous significatif, c'est parce qu'il situe dans le langage une transformation plus profonde, savoir le délaissement progressif de la problématique de

---

<sup>289</sup> Haar, M., « Le moment (καίρος), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927] », *op. cit.*, p. 77 ; Heidegger, *Prolégomènes*, § 30b, p. 404.

<sup>290</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, p. 236. Cette affirmation vaut, dans l'esprit de Greisch, pour l'angoisse seulement.

<sup>291</sup> Concernant l'interprétation heideggérienne du doute (mais aussi de la certitude qui, en tant que renversement du doute, l'accompagne dans une sorte d'union dialectique) comme tonalité propre à la pratique cartésienne et moderne de la philosophie, donc comme équivalent moderne de l'étonnement grec, voir : *QP*, p. 340-341.

<sup>292</sup> Marion, J.-L., « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik?" », *op. cit.* Dans cet article, Marion montre bien que la tonalité de l'angoisse ne semble pas suffire dans « *Was ist Metaphysik?* », contrairement à ce que soutenait Heidegger dans *Être et temps*, où il attribuait à l'angoisse la révélation du « monde comme monde ». Ici, l'ennui pré-donne le monde, puis l'angoisse rend visible son essence, son *quid*.

<sup>293</sup> *QM*, p. 72.

l'existentialité du *Dasein* dans le déploiement de l'interrogation ontologique. De ce point de vue, l'exposition de la fonction métaphysique de l'angoisse faite dans la Conférence de 1929 « diffère considérablement de la présentation de l'angoisse qui était celle d'*Être et temps*, où l'expérience de l'angoisse était celle de mon être-au-monde authentique possible. Toute cette problématique "existentielle" s'éclipse dans la conférence de 1929 au profit de l'expérience plus ontologique de l'être<sup>294</sup> ». Il est donc légitime d'affirmer, avec Grondin, que « dans cette conférence, [le] propos encore "métaphysique" est de frayer un nouvel accès, un accès direct, sinon brutal, au phénomène de l'être<sup>295</sup>. » Chemin plus abrupt et surtout *plus direct* que celui qui était suivi dans *Sein und Zeit*, puisque l'analytique du *Dasein* est ici pratiquement écartée. Certaines structures existentielles sont certes évoquées, mais l'analytique n'est point répétée. L'angoisse n'est plus conçue comme une tonalité dévoilant le seul être du *Dasein*. Au contraire, Heidegger considère maintenant qu'elle découvre l'être de l'étant en sa totalité, qu'il nomme « Néant » : « Alors que l'angoisse était une révélation à soi du *Dasein*, résume Grondin, elle devient dans la conférence inaugurale la révélation de l'être<sup>296</sup>. »

D'autres changements terminologiques s'opèrent dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » qui ne sont pas sans signification. Haar note à cet égard que l'angoisse est « nommée constamment dans ce texte "angoisse originaire" (*ursprüngliche Angst*) et, plus tard dans la *Postface* de 1934, "angoisse essentielle" (*wesentliche Angst*), c'est-à-dire *quant à l'être*<sup>297</sup> ». Il y voit avec raison les signes précurseurs d'un *tournant* : « Tous les signes d'un renversement marquent ce texte où, au lieu du lien entre angoisse et possibilité individuelle extrême, se substitue le lien entre angoisse et

---

<sup>294</sup> Grondin, J., « Heidegger et le problème de la métaphysique », *op. cit.*, p. 31.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>297</sup> Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, *op. cit.*, p. 84.

automanifestation de l'être<sup>298</sup>. » Il note en ce sens qu'« [a]u lieu de se lever du seul *Dasein* comme l'indice de son pouvoir-être le plus propre, l'angoisse, dès *Was ist Metaphysik?* (1929), va apparaître comme un "évènement de l'être lui-même"<sup>299</sup> ». Or, nous savons que la problématique de l'évènementialité et de l'historialité de l'être marque plus particulièrement et plus profondément la philosophie du second Heidegger – celui d'après le tournant –, ce qui confirme cette thèse.

Outre les modifications terminologiques significatives dont il vient d'être question, divers changements dans la conception de l'angoisse sont perceptibles dans « Qu'est-ce que la métaphysique? ». Jean Grondin fait à cet égard remarquer que « dans la conférence de 1929 [...]. Heidegger [...] reprend certes l'idée que dans l'angoisse, on s'angoisse devant rien, mais il prend maintenant cette expression au pied de la lettre<sup>300</sup> », signe d'une radicalisation de la conception de la portée de l'angoisse. À tout le moins, un changement s'opère dans la conception de l'angoisse qui consiste essentiellement en la modification de la fonction méthodique que lui attribue Heidegger. Cette fonction diffère de celle qui lui était attribuée dans *Être et temps*, comme l'explique Jean-Luc Marion, qui a particulièrement bien relevé et questionné ce changement :

« En 1927 [dans *SZ*], cette angoisse affecte le *Dasein* en sorte de le faire accéder à la pleine rigueur de l'*In-der-Welt-Sein*, qui le qualifie comme *Dasein* pour tous les autres étants ; ainsi l'angoisse circonscrit-elle au *Dasein* seul, par opposition à l'ensemble de l'étant face auquel elle le singularise radicalement. En 1929 [dans *WiM*] au contraire, l'angoisse s'exerce sans référence particulière au *Dasein*, ou, plus exactement, elle exerce le *Dasein* à la rencontre de l'étant en général [...]»<sup>301</sup>. »

Marion voit dans ce changement de la conception du phénomène de l'angoisse une tentative pour étendre le champ de la réduction phénoménologique opérée par cette tonalité à « tout étant<sup>302</sup> ». La

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>300</sup> Grondin, J., « Heidegger et le problème de la métaphysique », *op. cit.*, p. 30.

<sup>301</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 112 : « ainsi la réduction phénoménologique de Heidegger tente-t-elle, entre 1927 et 1929, de s'exercer sur tout l'étant, donc sur tout étant. »

transformation est toutefois moins significative qu'il n'y paraît, selon lui, puisqu'« [i]l est vrai, ce champ consiste en l'*In-der-Welt-Sein*, donc concerne, d'emblée et de droit dès 1927, l'étant dans sa totalité<sup>303</sup> », mais d'une façon plus indirecte.

En dernière analyse, il semble donc que le rôle méthodique que tient l'angoisse dans *Être et temps* et « Qu'est-ce que la métaphysique? » soit à la fois similaire et dissemblable : « Cette réduction [de 1929] reprend donc certains des traits les plus fondamentaux de la réduction de 1927<sup>304</sup> ». Le problème ontologique du sens de l'être est central dans les deux cas. Il semble en effet que « [c]es deux reprises de la réduction phénoménologique par Heidegger [que sont *SZ* et *WiM*] convergent donc vers un but unique : recevoir dans la pure donation en personne et à titre de phénomène l'être lui-même<sup>305</sup>. » Ce but unique, cette même quête du sens de l'être marque en réalité toute l'œuvre de Heidegger. Seuls les chemins empruntés varient. Ici cependant, le chemin est le même : c'est l'angoisse. Toutefois, l'angoisse y est considérée selon deux perspectives différentes. Son pouvoir de révélation est différemment conçu. Pourquoi? Certainement parce que la problématique est différente. L'angoisse n'est plus intégrée au « système » d'*Être et temps*. Le nouveau contexte, celui non plus de l'analytique existentielle, mais de la métaphysique, fait en sorte que le pouvoir révélant de l'angoisse ne peut plus être considéré de la même façon. Dans ce contexte, selon Marion « il reste surtout à comprendre pourquoi Heidegger mobilise successivement deux mises en œuvre de la réduction phénoménologique étendue à l'être ; il ne va pas de soi que ces interrogations puissent trouver une réponse cohérente<sup>306</sup> ». Pour nous, la réponse à cette question se trouve dans l'échec de 1927 (et des tentatives également infructueuses de

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 117.

résoudre cet échec), puisque la reprise de l'analyse de l'angoisse et l'extension de la réduction à l'étant en totalité va de pair avec la nouvelle perspective « métaphysique » propre à « l'interrègne "métaphysique" », à propos duquel Grondin écrit avec raison qu'il « va de pair avec l'inachèvement de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*<sup>307</sup> ».

### 2.3. La question du statut privilégié de la tonalité de l'angoisse

Au regard de ce qui vient d'être dit du rôle que tient l'angoisse dans *Être et temps* et dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », il convient de reprendre maintenant la première des deux questions ouvrant le paragraphe consacré à l'analyse de l'angoisse dans *Être et temps* : pourquoi et, surtout, « [d]ans quelle mesure l'angoisse est-elle une affection insigne<sup>308</sup>? » La réponse à cette question ne pourra être complètement donnée qu'en montrant les liens qui unissent l'angoisse à différentes structures existentielles. Cette interrogation est d'autant plus nécessaire qu'il est naturel de penser, avec Michel Haar, que « [c]e n'est pas par hasard que Heidegger, en dehors de ses Cours, lui consacre trois développements majeurs, savoir : le § 40 de *Sein und Zeit* (1927), la Conférence *Qu'est-ce que la Métaphysique?* (1929) et la *Postface* à cette Conférence (1943)<sup>309</sup> ». On peut effectivement voir dans cette répétition de l'analyse de l'angoisse un indice de son importance.

S'appuyant essentiellement sur une étude d'*Être et temps* et de « Qu'est-ce que la métaphysique? », les héritiers et commentateurs de l'œuvre de Heidegger qui se sont interrogés sur cette question ont pour la plupart considéré qu'il attribue effectivement une certaine primauté à l'angoisse<sup>310</sup>. Traditionnellement, ils ont interprété le titre d'affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) comme attribuant à l'angoisse le statut de fondement de l'affectivité. C'est

---

<sup>307</sup> Grondin, J., « Heidegger et le problème de la métaphysique », *op. cit.*, p. 16.

<sup>308</sup> *ET*, § 40, p. [184].

<sup>309</sup> Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », *op. cit.*, p. 98.

<sup>310</sup> La plupart sans avoir pu prendre connaissance des cours donnés par Heidegger dans les années 20 et 30, étant donné leur parution tardive (récente).

l'interprétation que propose Levinas du statut de l'angoisse dans la phénoménologie de Heidegger. Celui-ci considère en effet que « [c]hez Heidegger, la source de toute affectivité est l'angoisse<sup>311</sup> ». Or, contrairement à Freud, pour qui, selon Greisch, « le privilège de l'angoisse consiste en ceci qu'il s'agit du plus petit dénominateur commun de tous les autres affects<sup>312</sup> », Heidegger ne dit nulle part que l'angoisse serait quelque chose comme la *Grundlage der Affectivität*, le fondement de l'affectivité. Cela étant dit, Levinas a lui-même questionné cette thèse qu'il attribue à Heidegger, et il a soutenu qu'en réalité « [l']affectivité ne plonge pas ses racines dans l'angoisse comme angoisse du néant<sup>313</sup> », mais tel n'est pas ici notre propos.

Otto-Friedrich Bollnow soutient lui aussi que chez Heidegger, « [t]outes les autres tonalités affectives sont rapportées d'emblée à l'angoisse<sup>314</sup> », bien qu'il reconnaisse dans un premier temps que « Heidegger n'a pas, d'emblée, l'intention d'accorder à l'angoisse "la", mais seulement "une" position par excellence<sup>315</sup> ». Par contre, son interprétation paraît douteuse, puisqu'elle relève d'une confusion de l'angoisse avec ce qu'elle donne à sentir, savoir la condition d'être *jeté* du *Dasein*, sa facticité. C'est ce que permet de penser un passage de son ouvrage sur *Les tonalités affectives* dans lequel, faisant référence à Heidegger, il écrit :

« Il dit par exemple à un endroit : "D'un autre côté, la tonalité affective heureuse peut enlever le fardeau manifeste de l'être ; par là-même, cette possibilité de la tonalité affective révèle, quoique en l'enlevant, le caractère de fardeau de la réalité humaine". Ce passage montre clairement que les tonalités affectives "heureuses", opposées à l'angoisse, ne sont pas considérées dans leur nature propre, mais seulement dans leur rapport à l'angoisse<sup>316</sup>. »

---

<sup>311</sup> Levinas, E., *La mort et le temps*, op. cit., p. 15.

<sup>312</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 230.

<sup>313</sup> Levinas, E., *La mort et le temps*, Op. cit., p. 24.

<sup>314</sup> Bollnow, O.-F., op. cit., p. 65.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 64. Cette reconnaissance de l'intention de Heidegger est immédiatement suivie de ce commentaire : « En réalité, dans la suite de l'exposé, ceux-ci [i.e. les autres modes de révélation] n'apparaissent plus du tout, et tout l'édifice est bâti exclusivement sur le seul et unique exemple de l'angoisse. » (*Ibid.*, p. 64.)

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 65. L'italique est de nous.

Or, plutôt que de montrer que les tonalités « heureuses » sont automatiquement rapportées à l'angoisse, ce passage établit leur enracinement dans la facticité du *Dasein* et leur lien avec le délaissement (*Geworfenheit*) qui la caractérise. Certes, l'angoisse fait sentir d'une façon exceptionnelle au *Dasein* sa situation d'être *jeté*, le fait qu'il est abandonné à lui-même, et par conséquent lui fait sentir le fardeau de l'existence, mais elle ne se confond pas avec cet état. Une distinction doit être faite entre, d'une part, la situation du *Dasein* caractérisée par l'abandon à soi, la *Geworfenheit*, et, d'autre part, le sentiment de cette situation que donne toute affection (*Befindlichkeit*), et que donne plus directement l'angoisse en tant qu'affection fondamentale.

Michel Haar s'accorde pratiquement avec l'interprétation suggérée par Levinas et Bollnow, bien qu'il ne soutienne pas directement que l'angoisse soit, chez Heidegger, le fondement de l'affectivité. Il affirme qu'« [i]l y a, de fait, un privilège "trans-époqual" de l'angoisse, et à plusieurs égards<sup>317</sup> ». Pour lui, par contre, si cette tonalité est unique c'est parce qu'« il semble que l'angoisse soit la seule *Stimmung* *secrètement* et sans doute partiellement présente au fond de toute autre<sup>318</sup> ». Richard Regvald ne dit pas autre chose, qui soutient que l'angoisse « sillonne plus qu'elle ne fonde l'affectivité. C'est pourquoi elle possède un caractère révélateur privilégié<sup>319</sup>. » Jean Greisch se distingue quant à lui de ces interprétations. Il considère plus simplement que dans *Être et temps* l'angoisse « est, ontologiquement parlant, l'affect le plus "révélateur". Ce n'est que dans l'angoisse qu'il y a possibilité d'un ouvrir privilégié, dans la mesure où elle singularise<sup>320</sup>. » Sur ce point, son interprétation est fidèle au texte. Par contre, il n'est pas clair pour lui que ce privilège accordé par Heidegger à l'angoisse dans *Être et temps* est maintenu tout au long de son cheminement

---

<sup>317</sup> Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », *op. cit.*, p. 99.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

<sup>319</sup> Regvald, R., *Heidegger et le problème du néant*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>320</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, p. 236.

intellectuel. Au contraire, il y a lieu selon lui de s'interroger : « Ce privilège sera-t-il maintenu par Heidegger dans sa pensée ultérieure? La question est complexe<sup>321</sup>. »

Question complexe, en effet, que nous entendons poser, principalement au prochain chapitre, en tenant compte des importants développements que Heidegger a consacrés à l'ennui. Certes, selon Greisch « dans la Leçon inaugurale de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, ce privilège est non seulement confirmé, mais encore accentué. [...] Mais ultérieurement, d'autres affects, l'ennui, la sérénité, la "retenue" (*Verhaltenheit*), semblent jouer un rôle analogue<sup>322</sup>. » Notre troisième chapitre permettra de mettre en lumière le statut de l'ennui et de questionner la primauté de l'angoisse, quoique de façon principalement indirecte. Nous nous interrogerons également, bien que de façon superficielle, sur le lien entre la nouvelle importance accordée à l'ennui en 1929-1930 et les « tournants (*Kehren*) » de la philosophie de Heidegger, répondant ainsi à un questionnement de Greisch<sup>323</sup>.

Cela dit, de nombreux éléments permettent de comprendre pourquoi, dans *Être et temps* principalement, Heidegger a attribué une forme de primauté à l'angoisse sur les autres tonalités, sans qu'il faille pour autant considérer qu'elle est le fondement de l'affectivité. Nous allons insister plus particulièrement sur cinq d'entre eux : (1) la signification de la rareté de l'angoisse ; (2) l'importance de l'isolement que provoque l'angoisse ; (3) la détermination du devant-quoi de l'angoisse comme être-jeté pour la mort ; (4) l'étroite relation entre l'angoisse et la question de l'authenticité ; (5) le rapport entre angoisse, authenticité et décision ou résolution.

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>322</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 236.

<sup>323</sup> « Il faudra évidemment s'interroger sur la signification de tous ces "retournements", qui ne sont pas sans rapport avec l'idée même du "tournant". » (*Ibid.*, p. 236)



1) Aux yeux de Heidegger, il y a dans « la rareté factice du phénomène de l'angoisse<sup>324</sup> » un indice de son caractère exceptionnel. Par contre, il faut noter que toutes les tonalités fondamentales que Heidegger a explorées et valorisées dans son œuvre, par exemple celle de l'ennui profond, ont été considérées par lui comme « rares ». Cet élément de rareté n'est donc pas déterminant. Ce qui fait surtout le privilège de l'angoisse, c'est l'esseulement qu'elle provoque : « s'il y a dans l'angoisse la possibilité d'un ouvrir privilégié, écrit Heidegger, c'est parce que l'angoisse isole<sup>325</sup> ». À cet effet, Jean-Pierre Charcosset fait remarquer qu'« [a]lors que l'apeurant nous agresse, l'angoissant nous délaisse<sup>326</sup> », c'est-à-dire nous abandonne à nous-mêmes, nous isole. Si cet isolement est en lui-même essentiel, c'est parce qu'il « ramène le *Dasein* de son échéance et lui rend l'authenticité et l'inauthenticité manifestes en tant que possibilités de son être<sup>327</sup> ». Car c'est seulement lorsque, dans l'isolement le plus complet, le *Dasein* prend conscience du fait qu'il est le « fondement nul de son projet nul se tenant dans la possibilité de son être [qu'il peut] se ramener de la perte dans le On vers lui-même<sup>328</sup> » et que, par suite, l'authenticité peut se manifester à lui comme mode possible de son existence.

2) Mais comment l'angoisse isole-t-elle le *Dasein*? Alexander Schnell suggère à juste titre que c'est parce que « l'angoisse rejette l'être-là vers son pouvoir-être-au-monde propre [... qu'elle] *singularise* l'être-là sur son être-au-monde authentique<sup>329</sup> ». Il semble que ce soit effectivement l'opinion de Heidegger, car comme le révèle en particulier les paragraphes 50 à 53 d'*Être et temps*, l'angoisse authentique est angoisse de la mort ; elle est « l'ouverture révélant que le *Dasein* existe

---

<sup>324</sup> ET, § 40, p. [190].

<sup>325</sup> ET, § 40, p. [190-191]. Elle « isole » (*vereinzelt*) (tr. Martineau et B&W), « esseule » (tr. Vézin) ou « singularise » (Greisch). Pour une brève discussion des enjeux entourant la traduction de « *vereinzelt* » ou « *Vereinzelung* », cf. Zarader, M., *Lire Être et temps de Heidegger*, op. cit., p. 330.

<sup>326</sup> Charcosset, J.-P., op. cit., p. 59.

<sup>327</sup> ET, § 40, p. [191].

<sup>328</sup> ET, § 58, p. [287].

<sup>329</sup> Schnell, A., op. cit., p. 81.

comme être jeté *pour* sa fin<sup>330</sup> ». Comme telle, elle « est angoisse "devant" le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable<sup>331</sup> ». Elle révèle le caractère d'*être pour la mort* du *Dasein*, lui dévoilant par là que la mort, en tant que « possibilité de l'impossibilité du *Dasein* » est sa possibilité la plus propre – possibilité qui le singularise, parce qu'elle est marquée par la mienneté (*Jemeinigkeit*) ; *ma* mort est un fardeau que je ne puis partager, une possibilité que j'ai à envisager dans la solitude la plus stricte et qui, d'ailleurs, est l'une des seules certitudes qu'ait le *Dasein*<sup>332</sup> :

« Telle est, en définitive, l'unique certitude que nous sommes appelés à reconnaître dans la solitude de l'angoisse, tant il est vrai que la compréhension de notre existence comme être voué à la mort est essentiellement angoisse et que fondamentalement celle-ci ne peut donc être qu'angoisse face à la mort qui irrémédiablement promet notre possibilité d'être la plus propre à l'impossibilité pure et simple<sup>333</sup>. »

3) Si cette « certitude » de la mort dont parle Brisart demeure une possibilité, c'est parce que le moment de sa venue demeure indéterminé. Pour Heidegger, en effet « le caractère de possibilité le plus propre de la mort [est] : être certaine, et en même temps indéterminée, c'est-à-dire possible à tout instant<sup>334</sup> ». Il semble donc que la certitude de la mort que le *Dasein* ressent dans l'angoisse participe bel et bien du caractère exceptionnel de ce phénomène. Aussi Michel Haar peut-il écrire, ni plus ni moins, que « [l]a "supériorité" de l'angoisse c'est qu'elle donne accès à un commencement de certitude<sup>335</sup> ». Il faudra voir cependant si l'ennui ne donne pas aussi accès à un tel « commencement de certitude ».

---

<sup>330</sup> *ET*, § 50, p. [251].

<sup>331</sup> *ET*, § 50, p. [251].

<sup>332</sup> Sur ce sujet, on lira avec profit les nombreux travaux de Cristian Ciocan consacrés au problème de la mort chez Heidegger, en particulièrement son article intitulé « Mort et Vérité : Heidegger et le problème de la certitude », dans *Philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, n° 105, 2010/2, p. 52-63.

<sup>333</sup> Brisart, R., *op. cit.*, p. 229.

<sup>334</sup> *ET*, § 52, p. [258] : « Ainsi se voile le caractère de possibilité le plus propre de la mort : être certaine et en même temps indéterminée, c'est-à-dire possible à tout instant. »

<sup>335</sup> Haar, M., « Le temps vide et l'indifférence à l'être », *op. cit.*, p. 131.

4) En plaçant le *Dasein* face à sa mort comme sa possibilité *la plus propre*, l'angoisse rend *possible* l'authenticité. En effet, comme l'indique Robert Brisart, « [à] la puissance révélatrice de l'angoisse appartient donc aussi d'avérer la possibilité d'exister en propre<sup>336</sup> », c'est-à-dire de montrer au *Dasein* qu'il peut s'emparer de son propre destin, nonobstant sa condition d'être déchu. Telle est en effet la vertu de l'angoisse : témoigner de cette possibilité en sortant effectivement le *Dasein* de l'échéance quotidienne, en forçant un premier retrait, un premier recul garant de lucidité. Haar va même plus loin en soutenant que « l'angoisse est la source de l'authenticité, puisqu'elle place le *Dasein* devant sa possibilité la plus propre<sup>337</sup> ». Sans doute l'angoisse ne suffit-elle toutefois pas, n'est-elle pas vraiment la « source » unique de l'être-authentique, mais elle initie le mouvement qui rend envisageable le projet de l'authenticité. L'interprétation de Haar n'est d'ailleurs pas tout à fait juste, puisque Heidegger considère plutôt que « [l]'être-libre vers le pouvoir-être le plus propre et, du même coup, vers la possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité se manifeste dans l'angoisse en une concrétion originaire, élémentaire<sup>338</sup> ». En ce sens, l'angoisse, en tant qu'elle libère dans le *Dasein* la certitude de la mort comme possibilité qui est sienne, libère de fait la conscience des deux modes possibles d'existence que sont l'authenticité et l'inauthenticité. « Sans l'angoisse, écrit Michel Haar, la différence de l'authentique et de l'inauthentique, ne serait pas révélée<sup>339</sup>. » L'angoisse, et avec elle toutes les *Grundstimmungen*, est ainsi *condition* de possibilité de l'authenticité du *Dasein*, mais elle n'en est ni la *cause* ni même la *source*.

---

<sup>336</sup> Brisart, R., *op. cit.*, p. 228.

<sup>337</sup> Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>338</sup> *ET*, § 40, p. [191]. Nous appliquons l'italique.

<sup>339</sup> Haar, M., « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », *op. cit.*, p. 99.

Mais comment, dans l'angoisse, le *Dasein* aperçoit-il les deux modes possibles de son existence (authentique/inauthentique)? Heidegger explique ce procédé de la façon suivante :

« L'in-signifiante du monde ouverte dans l'angoisse dévoile la nullité de l'étant de la préoccupation, c'est-à-dire l'impossibilité de se projeter vers un pouvoir-être de l'existence qui serait primairement fondé en lui. Mais le dévoilement de cette impossibilité laisse en même temps luire la possibilité d'un pouvoir-être authentique<sup>340</sup>. »

Si l'angoisse rend l'authenticité *possible*, c'est parce qu'avec elle a lieu une sorte d'écroulement des possibilités inauthentiques et de surgissement des possibilités authentiques. « L'angoisse, écrit effectivement Heidegger, ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du "monde" et de l'être-explicité public<sup>341</sup>. » Telle est la vertu de l'angoisse : rapporter le *Dasein* à lui-même, afin qu'il puisse se libérer des possibilités inauthentiques et entrevoir ses propres possibilités, puis éventuellement se *résoudre* à l'une ou l'autre d'entre elles, la sacrer « authentique » en s'y *décidant*.

5) À cet effet, l'angoisse, telle qu'elle est caractérisée dans *Être et temps*, est d'autant plus fondamentale qu'elle « transporte [...] dans la tonalité d'une décision *possible*<sup>342</sup> ». Or, une telle décision est la marque de la résolution en situation rendue possible par l'appel de la conscience, laquelle place le *Dasein* face à la possibilité d'une existence authentique. La *décision* est cruciale, puisqu'elle consacre l'authenticité d'une possibilité : si je fais face à trois possibilités, celle d'entre elles qui sera mienne, qui me sera propre, sera celle que, dans l'instant dégagé par l'angoisse, j'aurai décidé de suivre, à laquelle je me serai résolu. Il est donc juste de dire, comme le fait Jean Greisch, que « [l]a notion ontologique qui correspond au phénomène de l'angoisse est l'*être-possible* d'un soi singulier. Et c'est ici justement que nous rencontrons le phénomène de la *liberté*

---

<sup>340</sup> ET, § 68b, p. [343].

<sup>341</sup> ET, § 40, p. [187].

<sup>342</sup> ET, § 68b, p. [344].

(SZ 188), entendue comme capacité de se choisir radicalement soi-même. Sans angoisse, pas de liberté, et réciproquement<sup>343</sup> ! » La liberté se trouve effectivement ici, dans l'*instant* libéré par l'angoisse – et non dans l'angoisse elle-même –, instant lors duquel a lieu la décision par laquelle l'une ou l'autre des possibilités qui nous sont offertes devient nôtre : c'est le moment de l'*appropriation*. Pour Heidegger, ce n'est donc pas tant la liberté qui angoisse, comme le soutenaient les existentialistes, mais surtout l'angoisse qui est condition de la liberté<sup>344</sup>. La vraie source de l'authenticité ainsi est à trouver dans la décision qu'a toujours à prendre le *Dasein* face aux possibilités, face également et de fait à la possibilité de l'authenticité comme assomption de son être possible, tandis que l'inauthenticité est à trouver dans l'absence de véritable décision – Sartre dirait *la mauvaise foi* –, comme c'est le cas lorsque nous « choisissons » de prendre la décision que l'*On* prend généralement dans la situation en laquelle nous nous trouvons.

Le rapport qu'établit Heidegger entre l'angoisse et la décision, ou plutôt la résolution, est toutefois plus complexe que nous venons de le suggérer, si l'on tient compte de certains passages en apparence contradictoires. Heidegger écrit par exemple qu'« à proprement parler, l'angoisse ne peut monter que dans un *Dasein* résolu. Celui qui est résolu ne connaît aucune peur, mais il comprend justement la possibilité de l'angoisse comme de *cette* tonalité qui ne l'inhibe ni ne l'égare<sup>345</sup>. » Pris à la lettre, cela voudrait dire que la résolution serait la condition de l'angoisse : pour laisser-être l'angoisse, il faudrait être en un certain sens (pré)résolu, résolu à n'avoir plus peur, résolu à ne plus s'abandonner à la perspective du *On*. Pour Haar, cela voudrait dire que l'angoisse « est la tonalité de ceux qui ont déjà été résolus et savent qu'ils peuvent à nouveau l'être<sup>346</sup> ». Cette

---

<sup>343</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 234.

<sup>344</sup> L'angoisse ou les tonalités fondamentales, car nous verrons que l'ennui profond aussi dégage un espace de liberté.

<sup>345</sup> *ET*, § 68b, p. [344].

<sup>346</sup> Haar, M., « Le moment (καίρως), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927] », op. cit., p. 78.

interprétation est douteuse, puisqu'en vérité, il semble qu'il faille surtout être *prêt à se résoudre*, car, affirme Heidegger, « [l']angoisse naît de l'*avenir* de la résolution<sup>347</sup> ». On trouve ici une forme de circularité – circularité non plus du comprendre, mais de la résolution! Il y a une forme de résolution préalable à l'angoisse, résolution que l'angoisse est vouée à accentuer en libérant l'instant de la décision. Aussi croyons-nous que l'interprétation proposée par Haar du dernier passage d'*Être et temps* cité est incorrecte. En effet, Haar affirme que « [l']angoisse » est comprise par Heidegger comme la grâce d'une élection : heureux les angoissés, car ils seront bientôt à nouveau eux-mêmes, en possession de leur choix essentiel d'eux-mêmes<sup>348</sup> ». Or chez Heidegger c'est plutôt l'état d'inauthenticité qui est primitif, puisqu'il est toujours presupposé actuel – c'est l'état de l'être-quotidien ; l'authenticité est certes toujours presupposée, mais uniquement comme *possibilité*.

\*\*\*

Ce qui précède témoigne de l'importance de l'angoisse dans les travaux de Heidegger entre 1925 à 1929. À première vue, il semble d'ailleurs qu'à l'époque de la rédaction de son œuvre maîtresse, Heidegger était convaincu que seule la tonalité de l'angoisse favorisait une ouverture et donc une compréhension originaire du monde et du Dasein. À tout le moins, il est certain qu'il a vu dans cette disposition au monde une affection fondamentale. Or, il avait précisément besoin d'un phénomène qui soit le plus originaire possible : « Plus est originaire le phénomène qui fonctionne méthodiquement comme affection ouvrante, et plus s'accroît la possibilité de pénétrer, en l'accompagnant et le poursuivant interprétativement au sein d'un comprendre affecté, jusqu'à

---

<sup>347</sup> *ET*, § 68b, p. [345].

<sup>348</sup> Haar, M., « Le moment (καίρως), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927] », *op. cit.*, p. 78.

l'être du *Dasein*<sup>349</sup>. » Or, que l'angoisse soit un phénomène originaire, cela ne fait guère de doute. Mais est-ce la seule affection suffisamment originaire pour tenir le rôle méthodique que lui accorde Heidegger dans *Être et temps*? À l'évidence non : Heidegger a choisi « d'interpréter ce phénomène en sa constitution et sa fonction ontologico-existenciales fondamentales<sup>350</sup> ». En effet, c'est bien d'un choix (méthodique) dont il est ici question, car il est probable que d'autres tonalités fondamentales puissent tenir le même rôle méthodique, ou encore d'autres rôles aussi cruciaux de réduction. D'ailleurs, Heidegger affirme seulement que le phénomène de l'angoisse « est particulièrement approprié à assumer pour l'analytique existentielle une fonction méthodique fondamentale<sup>351</sup> » ; il ne dit pas tout à fait que l'angoisse est la seule affection en mesure de tenir cette fonction, mais uniquement qu'elle en a « l'aptitude ». Il semble ainsi avoir laissé la porte ouverte à l'idée que le phénomène de l'angoisse n'est pas le seul qui soit approprié à cette tâche méthodique cruciale. À tout le moins, cette affirmation du caractère simplement « approprié » de l'angoisse laisse entrevoir la présence d'un doute dans l'esprit de notre auteur quant à l'unicité et au privilège méthodique de ce phénomène.

Certes, à l'époque des *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps* et d'*Être et temps* (1925-1927), Heidegger est convaincu que « c'est l'angoisse comme mode de l'affection qui, *la première*, ouvre le monde comme monde<sup>352</sup> ». Mais quel sens faut-il donner à cette primauté de l'angoisse? Selon toute vraisemblance, elle doit être associée au fait que l'angoisse est une affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) plutôt qu'une simple tonalité (*Stimmung*). De ce fait, contrairement à toutes les autres tonalités soupesées, qui passent pour être (ou sont) de simples

---

<sup>349</sup> *ET*, § 40, p. [185].

<sup>350</sup> *ET*, § 40, p. [190].

<sup>351</sup> *ET*, § 40, p. [190]. La traduction de Vézin, peut-être plus littérale ici, ne dit pas que l'angoisse est « particulièrement appropriée », mais qu'elle a l'« aptitude (*die Eignung*) nécessaire pour assumer une fonction méthodique *fondamentale* pour l'analytique existentielle » (*ET*, tr. Vézin, § 40, p. [190]). Notre interprétation, croyons-nous, demeure valable.

<sup>352</sup> *ET*, § 40, p. [187]. Nous soulignons.

*Stimmungen*, elle est importante dans l'analytique du *Dasein*. En ce sens, et tout compte fait, le seul argument valable en faveur de l'interprétation de Levinas et Bollnow, devenue classique, selon laquelle l'angoisse est primordiale chez Heidegger parce qu'elle constitue selon lui le fondement de l'affectivité, est le fait que Heidegger a vraisemblablement réservé l'usage du concept de *Grundbefindlichkeit* à l'angoisse. Mais nous avons vu que la distinction entre la *Grundbefindlichkeit* et la *Grundstimmung* a quelque chose de superficiel. En raison de l'indétermination qui entoure ces concepts, nous ne pouvons pas considérer que cet argument, presque purement linguistique, est suffisant. Certes, l'angoisse constitue une tonalité importante, *fondamentale*, en raison de la connexion profonde qui la lie aux structures existentielles du *Dasein* et parce qu'elle est « singulièrement révélatrice », mais cela ne fait pas d'elle le fondement de l'affectivité en général.

#### **2.4. Vers la pluralité des tonalités fondamentales**

À travers notre étude du statut de l'angoisse dans *Être et temps* et « Qu'est-ce que la métaphysique? », nous avons montré qu'entre 1925 et 1929 Heidegger a accordé à cette tonalité une fonction méthodique de réduction, mais également, à tout le moins dans *Être et temps*, une fonction existentielle de révélation du soi-même comme pouvoir-être. Nous avons ainsi pu constater que le rôle que tient l'angoisse dans *Être et temps*, où elle s'inscrit de façon systématique dans l'analytique existentielle, n'est pas tout à fait le même que dans la Leçon de 1929, où la fonction de réduction attribuée à l'angoisse est étendue du seul être du *Dasein* à celui de la totalité des étants et où la problématique existentielle est écartée. Or, l'importance de l'angoisse dans *Être et temps* est en grande partie due à son rôle dans le développement de l'analytique existentielle, puisqu'elle est choisie comme voie d'accès pour dévoiler le sens de l'être. En effet, en 1927, Heidegger a déterminé que « [l'analytique existentielle] s'en tiendra donc aux possibilités insignes et décisives d'ouverture du *Dasein* [que sont la peur et, surtout, l'angoisse], afin de recueillir d'elles la



révélation de cet étant [qu'est le *Dasein*]<sup>353</sup> ». Peut-être cependant ce choix était-il trop restreignant. Peu après la parution d'*Être et temps*, en 1929 et 1930, Heidegger s'intéressait à d'autres tonalités et découvrait dans l'ennui profond (*tiefe Langeweile*) une tonalité également exceptionnelle, capable d'orienter la compréhension de phénomènes qu'il avait toujours considérés fondamentaux : le monde, la finitude, l'esseulement, mais également la *temporalité*. Sa réflexion commençait par là à se libérer de certaines thèses d'*Être et temps*, dont celle de la primauté de l'angoisse, pour se diriger ainsi vers le tournant et la philosophie à laquelle il fera place, et dans laquelle une place prépondérante sera accordée à de multiples *Grundstimmungen* : l'ennui, l'effroi, la sérénité, etc. Dans le prochain chapitre, nous entendons montrer qu'en privilégiant, entre 1925 et 1929, la seule tonalité de l'angoisse et en négligeant le rôle méthodique et existentiel que pouvaient tenir d'autres tonalités, Heidegger méconnaissait lui-même la « fonction existentielle originaire<sup>354</sup> » de certaines *Stimmungen*, en particulier celle de l'ennui. Cependant, nous verrons également qu'il s'est ravisé dans les années ultérieures à *Être et temps*.

---

<sup>353</sup> *ET*, § 29, p. [139-140].

<sup>354</sup> *ET*, § 68b, p. [340].

## CHAPITRE 3 — Le statut de la tonalité de l'ennui chez Heidegger

« Entre l'Ennui et l'Extase se déroule toute notre expérience du temps. » – Cioran<sup>355</sup>

### 3.1. Introduction

#### 3.1.1. Ennui et existence

L'histoire de l'ennui est immémoriale. Son origine se confond avec celle de l'humanité<sup>356</sup>. Certes, les Grecs par exemple n'avaient pas réellement de terme comparable aux mots français « ennui » et allemand « *Langeweile* » pour nommer une expérience de ce type, mais on ne peut douter qu'ils se soient également ennuyés, même s'« [i]l est vrai [...] qu'on a peu parlé de l'ennui pendant l'Antiquité<sup>357</sup> ». Au cours du Moyen âge, des termes sont apparus dans la langue latine pour nommer des expériences similaires à celle de l'ennui (*molestia*, *molitia*, *sonnolentia*, etc., mais surtout *acedia*)<sup>358</sup>. Il est probable que Heidegger ait été sensibilisé à la portée existentielle et métaphysique de l'expérience de l'ennui par sa lecture des mystiques médiévaux et des poètes, mais aucun élément textuel ne l'atteste. Nous pouvons également conjecturer que Pascal a dû être pour lui d'une influence déterminante, bien que Heidegger ait tu cette dette<sup>359</sup>. Tandis qu'il citait

---

<sup>355</sup> Cioran, Émile, « Syllogismes de l'amertume », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 1995, p. 767.

<sup>356</sup> Voir à ce propos : Norbert, Jonard, *L'ennui dans la littérature européenne. Des origines à l'aube du XXe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998, 221 p.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 12. Et comme l'indique également Norbert, « [n]i Platon ni Aristote ne se sont en effet intéressés à l'ennui. » (*Ibid.*, p. 14.)

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 23 sq.

<sup>359</sup> Il le cite toutefois dans *Être et temps* (ET, § 1, p. [4], note 1 ; § 29 p. [139], note 1) et ailleurs, comme dans les *Prolégomènes*, p. [241]. Nous savons que Heidegger avait un intérêt personnel pour Pascal grâce au témoignage de Karl Löwith, qui écrit : « À l'époque de Fribourg [i.e. au début des années 1920], je me souviens avoir vu des portraits (*Bilder*) de Pascal et de Dostoïevski sur sa table de travail » (Löwith, Karl, « Der europäische Nihilismus », in *Sämtliche Schriften*, II, Stuttgart, Metzler, 1983, p. 517, nous traduisons ; la référence est donnée par Christophe Perrin, qui précise qu'il s'agissait en réalité d'une photographie du masque mortuaire de Pascal (Perrin, Christophe, « Pascal, utile mais incertain selon Heidegger », *Heidegger Studien*, 2012, vol. 28, p. 147-148)).

volontiers Kierkegaard comme le plus grand penseur de l'angoisse<sup>360</sup>, Heidegger ne mentionne jamais le nom des penseurs, mystiques ou poètes qui auraient eu une influence sur sa phénoménologie de l'ennui. Novalis fait figure d'exception, puisque l'association qu'établit Heidegger entre ennui et philosophie et par laquelle il inaugure, comme nous le verrons, sa réflexion sur l'ennui dans le cours de 1929-1930, est explicitement inspirée d'un vers de ce poète définissant la philosophie comme une nostalgie<sup>361</sup>. Mais pourquoi un tel silence concernant Pascal et d'autres sources éventuelles? L'hypothèse la plus crédible est que les influences de Heidegger sont à cet égard trop diffuses, mais nous ne saurions nous avancer davantage sur cette question.

### 3.1.2. Pascal et Baudelaire

Au début du chapitre précédent, nous avons signalé l'importance du thème de l'angoisse pour la philosophie existentielle des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. En comparaison, on peut dire que l'ennui ne constitue pas un thème aussi important chez les existentialistes, à l'exception de Jankélévitch et Schopenhauer<sup>362</sup> – si l'on veut bien faire d'eux des « existentialistes » ; à notre connaissance, à tout le moins, cet humeur n'a pas fait l'objet de thématisations explicites chez Kierkegaard, Jaspers, Gabriel, Sartre ou Camus, pour nommer certains des plus éminents représentants de ce courant.

---

<sup>360</sup> *ET*, § 40, p. [190], note 1.

<sup>361</sup> *CFM*, § 2b, p. 21 [7]. Sur le rapport entre la nostalgie et l'ennui, qu'il faudrait sans doute étudier davantage, Alexander Schnell note que le terme *Langeweile* « a une connotation temporelle forte tout comme le mot (qu'on trouve dans le dialecte alémanique) "*Lange-Zeit*" qui désigne le "mal du pays"! » (Schnell, A., *op. cit.*, p. 198.) Heidegger lui-même notait ce lien entre la nostalgie et l'ennui : « Ennui (*Langeweile*), temps long (*lange Zeit*) – ce n'est pas par hasard que, particulièrement dans le parler alémanique, "avoir le temps long" veut dire la même chose que "avoir la nostalgie". "Quelqu'un a le temps long après..." = "Il a la nostalgie de..." Est-ce un hasard? Ou bien ne sommes-nous que difficilement capables de saisir et d'épuiser la sagesse de la langue? L'ennui profond – une nostalgie. Nostalgie – le philosophe, avons-nous entendu quelque part, serait une nostalgie. L'ennui – une tonalité fondamentale du philosophe. » (*CFM*, § 20, p. 127 [120].) Sur la relation de l'ennui à la nostalgie, cf. Heidegger, Martin, « 700 Jahre Meßkirch. Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961 », dans *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2000, *GA* 16, p. 574-582 ; voir également le commentaire que propose J. Paumen de ce texte, dans lequel il écrit : « Le témoignage sur la connivence de la nostalgie et de l'ennui a été consigné dans le texte d'une allocution prononcée, en 1961, à l'occasion du sept centième anniversaire de la ville de Messkirch. » (Paumen, J., *op. cit.*, p. 108.)

<sup>362</sup> Il n'est pas clair que Jankélévitch et Schopenhauer puissent être qualifiés d'existentialistes.

Les poètes ont dit plus sur l'ennui que les philosophes de l'existence. Le *Spleen* des poètes maudits, par exemple, est profondément transi d'ennui : ennui et angoisse y sont liés comme deux moments cruciaux d'un même désœuvrement, comme en témoigne de nombreux vers des « *Spleens* » et d'autres poèmes de Baudelaire<sup>363</sup>.

Les poètes, donc, mais pas qu'eux. On trouve chez Pascal des fragments dont le contenu s'apparente à celui des propositions de Heidegger sur la question de l'ennui. Par contre, il n'est pas certain que cela soit significatif, car comme le suggère J. Norbert, qui pense alors à Lucrèce comme à un précurseur de Pascal, en un sens, même « [a]vant Pascal, tout, ou presque, est déjà dit<sup>364</sup> » de l'ennui. Quoi qu'il en soit, pour le penseur de Port-Royal, l'ennui constitue un élément fondamental de la condition humaine : « Condition de l'homme : inconstance, ennui, inquiétude<sup>365</sup> ». Il est l'un des éléments d'une trinité, donc, dont l'explicitation de Marion préserve l'unité :

« l'homme s'ennuie en tant même qu'il est, ou plutôt qu'il endure sa condition d'étant ; de même qu'aucun autre étant ne s'appréhende lui-même comme purement étant, de même aucun étant ne doit ni ne peut affronter son étantité selon la distance de l'ennui ; le divertissement gère l'inconstance des distractions pour masquer l'inquiétude de l'étant qui se sait étant<sup>366</sup>. »

Outre le fait que « [l]a "condition" coïncide d'assez près, ici, avec la facticité<sup>367</sup> », ce qui chez Pascal préfigure le plus la réflexion heideggérienne de l'ennui, qui, comme nous le verrons, est également marquée par l'antagonisme entre l'ennui (*Langweile*) et le passe-temps (*Zeitvertreib*),

---

<sup>363</sup> Voir en particulier : Baudelaire, C., « LXXVI. – Spleen », « LXXVIII. – Spleen » et « CIX. – La destruction », dans *Les fleurs du mal*, *op. cit.* Nous avons cité l'un de ces poèmes en exergue du mémoire (« LXXVIII. – Spleen »).

<sup>364</sup> Norbert, J., *op. cit.*, p. 15. Le passage porte en effet sur Lucrèce, à propos duquel Norbert écrit : « Ce n'est sans doute pas un hasard si c'est dans le *De natura rerum* que l'on rencontre une des toutes premières analyses d'un mal être qui s'apparente à l'ennui. » (*Ibid.*, p. 14.)

<sup>365</sup> Pascal, Blaise, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, Coll. « l'Intégrale », 1963, fragment 24-127.

<sup>366</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 284-285. Pour une autre interprétation de la même sentence, voir Norbert, J., *op. cit.*, p. 51 et Deprun, Jean, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979, p. 127 (cité d'après Norbert, J., *op. cit.*, p. 51).

<sup>367</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 285.

c'est l'opposition pascalienne du divertissement et de l'ennui, qui se manifeste dans le fragment suivant : « ôtez leur divertissement, vous les verrez se sécher d'ennui ; ils sentent alors leur néant sans le connaître<sup>368</sup> ».

Il appert donc que les réflexions de Heidegger sur l'ennui s'inscrivent bel et bien dans une tradition, laquelle est cependant fort disséminée. Aussi l'originalité des réflexions de Heidegger sur ce thème sans âge ne doit-elle pas être amplifiée, comme l'absence quasi complète de références à la tradition pourrait nous inciter à le faire. Ces réflexions mériteraient d'ailleurs d'être mieux situées dans une histoire des conceptions de l'ennui, tâche que l'absence de références rend difficile à accomplir. Tel n'est toutefois l'objet de notre étude. Nous nous proposons plutôt de situer les réflexions de Heidegger sur l'ennui dans le cadre même de sa philosophie, afin que puissent apparaître leur pertinence, les avancements qu'elles permirent (en particulier dans le développement du concept de *Stimmung*) ainsi que la différence qu'il y a entre le statut de l'angoisse et celui de l'ennui chez ce penseur des tonalités affectives.

### **3.1.3. La place de l'ennui chez Heidegger**

Pas plus qu'elle ne doit être exagérée, l'importance pour la philosophie de Heidegger de ses réflexions sur l'ennui ne doit être négligée. Ces réflexions interviennent pour une large part à un moment crucial du développement de son œuvre, soit entre 1924 et 1930, et plus particulièrement encore en 1929 et 1930, c'est-à-dire dans « l'interrègne de la métaphysique ». Outre le fait que Heidegger ait réfléchi à l'ennui durant cette période cruciale de sa vie et de son œuvre, l'importance chez lui de ce phénomène se laisse entrevoir dans un double aspect quantitatif. Avec l'angoisse, la tonalité de l'ennui est d'abord l'une des tonalités affectives sur lesquelles Heidegger a le plus écrit,

---

<sup>368</sup> Pascal, B., *op. cit.*, fragment 36-164. Sans en entreprendre ici trop précocement le commentaire, signalons simplement l'association de l'ennui à la découverte du néant (de l'homme), qui préfigure peut-être l'intégration par Heidegger de l'ennui dans sa réflexion sur l'essence du néant (« Qu'est-ce que la métaphysique? »).

l'une des plus récurrentes dans son œuvre. Certes, il n'est pas directement question de l'ennui dans *Être et temps*, nonobstant ce que peut laisser croire la traduction française de Martineau<sup>369</sup> et bien que nous puissions relever un certain nombre de termes appartenant au même champ lexical, comme l'a très bien fait Cristian Ciocan<sup>370</sup>. Par contre, le thème apparaît dès 1924 dans l'importante conférence sur « Le concept de temps » – qui constitue, avant les *Prolégomènes*, la « forme primitive » *Sein und Zeit*<sup>371</sup> –, où il est question à deux reprises de ce qui est « ennuyeux » (*langweilig*). Il revient également à de multiples reprises dans l'œuvre complète<sup>372</sup>. De plus, dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, dont il sera plus loin question, Heidegger consacre un nombre de pages considérable à la tonalité de l'ennui, pages dans lesquelles se trouvent peut-être, selon A. Schnell, « les analyses les plus phénoménologiques que l'œuvre de Heidegger a à offrir<sup>373</sup> ».

Il ne s'agit pas pour nous d'entreprendre l'absolutisation de la tonalité de l'ennui, au sens où il s'agirait d'en faire la tonalité la plus fondamentale, comme cela a pu être fait de l'angoisse par certains interprètes que nous avons pris soin de critiquer au chapitre précédent. Angoisse et ennui ne s'opposent d'ailleurs pas plus qu'elles ne se confondent. À cet effet, contrairement à ce qu'il soutenait dans *Être et temps*, dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger

---

<sup>369</sup> Dans sa traduction d'*Être et temps*, le terme « ennui » apparaît effectivement une fois, au pluriel, pour traduire « *Trübsinn* », terme que Vézin traduit plus adéquatement par « tracas » (*ET*, § 12, p. [57]).

<sup>370</sup> « Heidegger mentions some moods that are closely related to [boredom] : "the pallid, evenly balanced lack of mood [*Umgestimmtheit*, l'indifférence]", "the undisturbed equanimity [*der ungestörte Gleichmut*, l'égalité d'âme sans trouble]", "the inhibited ill-humour [*der gehemmte Mißmut*, la mauvaise humeur contenue]" in which the being of *Dasein* "has become manifest as a burden". » (Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 67-68.) Cf. *ET*, § 29, p. [134].

<sup>371</sup> Cf. Kiesel, T., « Appendix C : A Documentary Chronology of the Path to the Publication of *Being and Time*, 1924-27 », *op. cit.*, p. 477. Cf. *infra*, p. 89, note 387.

<sup>372</sup> « 700 Jahre Messkirch. Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961 » ; *Apports à la philosophie (De l'Avenance)* ; « Die heutige Problemlage der Metaphysik » ; *Introduction à la métaphysique* ; « Le concept de temps » ; *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* ; *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin* ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? » ; *Séminaires de Zurich*.

<sup>373</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 198, note 1.

insiste sur le fait qu'il y a plusieurs tonalités fondamentales (*Grundstimmungen*). Il affirme également qu'il ne faut ni relativiser les tonalités fondamentales les unes par rapport aux autres, ni absolutiser l'une d'entre elles, bien que la différence entre *Stimmung* et *Grundstimmung* soit maintenue :

« Il est donc pareillement absurde d'absolutiser une tonalité fondamentale comme étant l'unique que de relativiser les unes par rapport aux autres toutes les tonalités fondamentales possibles. Cette manière de procéder est absurde parce qu'il ne s'agit finalement pas ici de choses qui pourraient, se trouvant sur un même plan, être échangées les unes contre les autres<sup>374</sup>. »

Si la volonté même de hiérarchiser les tonalités fondamentales paraît absurde à Heidegger en 1929-1930<sup>375</sup>, alors que ce n'était pas le cas entre 1925 et 1927, c'est parce qu'il découvre ou redécouvre à ce moment le fait qu'il existe une pluralité de tonalités fondamentales philosophiquement et existentiellement significatives et susceptibles de servir de fil conducteur au développement de questions métaphysiques. Ce n'est donc pas un hasard si cette étude approfondie des tonalités affectives a lieu dans « l'interrègne métaphysique » et est présentée dans un cours dédié aux « concepts fondamentaux » de la métaphysique. C'est l'idée même d'une pluralité de questions métaphysiques possibles et de concepts métaphysiques fondamentaux, ainsi que la réception de *Sein und Zeit* et de la conférence inaugurale de 1929 – réception qui tendait à faire de Heidegger un « penseur de l'angoisse » dans la lignée de Kierkegaard –, qui ont dû l'inciter à cet approfondissement. C'est ainsi que l'ennui constitue une tonalité fondamentale particulièrement adéquate pour interroger les concepts de monde, de finitude, d'esseulement et de temps, mais peut-être guère pour le concept d'espace, par exemple. Les tonalités fondamentales ne peuvent donc pas

---

<sup>374</sup> *CFM*, § 44, p. 274 [270].

<sup>375</sup> Il est probable que la première partie du cours ait été présentée en 1929, avant les vacances de fin d'année. En fait, le contenu des 43 premiers paragraphes a probablement été présenté en 1929, car le § 44 est présenté comme un exposé récapitulatif « après les vacances », comme l'indique son titre : « Récapitulation et nouvelle introduction après les vacances : [...] » (*CFM*, 2<sup>e</sup> partie, chapitre 2, § 44, p. 272 [268]).

être « placées sur un même plan » et « échangées les unes contre les autres », car elles ont chacune des potentialités métaphysiques propres. Cette thèse de la non-absolutisation et de la non-relativisation des *Stimmungen*, qui porte au final sur le problème de leur hiérarchisation suscité par l'approfondissement du concept de *Grundstimmung*, marque une progression importante dans la conception heideggérienne de la tonalité.

### 3.2. L'apparition du thème de l'ennui chez Heidegger : la conférence sur « Le concept de temps (*Der Begriff der Zeit*) » (1924)

Heidegger aborde pour la première fois le thème de l'ennui dans la conférence du 25 juillet 1924, intitulée *Der Begriff der Zeit*<sup>376</sup> (« Le concept de temps ») et prononcée devant la Société de Théologie de Marbourg<sup>377</sup>. Commence alors la période de son enseignement à Marbourg, qui durera jusqu'en 1929 et durant laquelle *Être et temps* sera rédigé et publié. Comme le souligne William McNeill, à qui l'on doit la traduction anglaise de cette conférence (*The Concept of Time*) et du cours de 1929-1930<sup>378</sup>, Gadamer a vu dans cette conférence sur le temps « la forme originelle (*Urform*) de l'*opus magnum* de Heidegger, *Être et temps* (1927)<sup>379</sup> ». Non sans raison : on trouve en effet une ébauche de l'analytique du *Dasein* dans cette conférence à laquelle Heidegger fait d'ailleurs référence dans une note d'*Être et temps* où il affirme y avoir présenté « sous forme de thèses » des considérations relatives à l'attestation du pouvoir-être authentique et à la résolution du

---

<sup>376</sup> Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, *Op. cit.* Le document qui nous est accessible constitue une reconstitution du texte de cette conférence, sur la base de deux transcriptions largement concordantes. Cf. McNeill, William, « Translator's Postscript », dans Heidegger, Martin, *The Concept of Time*, traduit de l'allemand par W. McNeill, Oxford et Cambridge, Blackwell, 1992, p. 29.

<sup>377</sup> Cf. McNeill, W., « Translator's Postscript », *op. cit.*, p. 30.

<sup>378</sup> Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, traduit de l'allemand par W. McNeill et N. Walker, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, Coll. « Studies in Continental Thought », 1995, 376 p.

<sup>379</sup> McNeill, W., « Translator's Postscript », *op. cit.*, p. 29. En effet, dans un texte de 1964, intégré aux *Heideggers Wege*, il écrit : « La version originelle (*Die Urform*) d'*Être et temps* fut d'ailleurs une conférence prononcée devant la Société théologique de Marbourg (1924). » (Gadamer, Hans-Georg, « La théologie de Marbourg (1964) », dans *Les chemins de Heidegger*, traduit de l'allemand par J. Grondin, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2002, p. 50 ; Gadamer, Hans-Georg, « Marburger Theologie », dans *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, p. 29.)



*Dasein* ainsi qu'au thème de la conscience « morale » (*Gewissen*)<sup>380</sup>. Michel Haar, cotraducteur français de ce texte, considère même que « [l]'exposé est ouvertement programmatique<sup>381</sup> » – interprétation qui attribue certainement au texte une intention qui dépasse celle de son auteur. Nous ne souhaitons toutefois ni entreprendre ici une analyse détaillée de ce texte très complexe ni chercher dans quelle mesure il annonce effectivement certains des principaux moments de l'analytique du *Dasein* qui sera déployée dans *Être et temps*. Nous entendons seulement montrer l'entrelacement de la réflexion de Heidegger sur le temps avec le thème de l'ennui.

### 3.2.1. Ce qui est ennuyeux (*langweilig*)

Il faut d'emblée reconnaître qu'il est bien peu question de l'ennui dans cette conférence. Heidegger n'approfondit pas encore ce thème, qu'il n'aborde que de façon superficielle. En réalité, le substantif « *Langeweile* (ennui) » n'y apparaît pas. On ne trouve que deux occurrences de l'adjectif « *langweilig* (ennuyeux)<sup>382</sup> ». Celui-ci a toutefois son importance, puisque Heidegger va s'intéresser à ce qui est ennuyeux avant de décrire trois importantes formes de l'ennui dans son cours du semestre d'hiver de 1929-1930. Signalons également qu'on ne trouve rien non plus dans le texte de cette conférence sur la notion de *Stimmung* (tonalité), qui est absente. Par contre, le terme de « *Befindlichkeit* (affection) » apparaît deux fois pour traduire le latin mot *affectio*

---

<sup>380</sup> ET, § 54, p. 268, note 1. Les traducteurs français et anglais de cette conférence font allusion à cette note (Haar, Michel et Marc B. de Launay, « Notes », dans Heidegger, Martin, « Le concept de temps », traduit de l'allemand par M. Haar et M. B. de Launay, dans M. Haar (dir.), *Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. « Cahiers de l'Herne », 1983 p. 36 ; McNeill, W., « Translator's Postscript », *op. cit.*, p. 29-30 et note #3 de la p. 31). McNeill insiste sur son caractère « énigmatique », en raison du fait qu'elle se trouve dans une section consacrée à l'introduction du « thème de la conscience » (*Ibid.*, p. 29-30). Haar, quant à lui, tient pour acquis que Heidegger laissait entendre par cette note que l'analytique du *Dasein* comme telle y était résumée sous forme de thèses. En réalité, au regard de l'emplacement de la note, Heidegger semble plutôt faire référence au chapitre 2 de la 2<sup>e</sup> section d'*Être et temps*, si ce n'est au seul § 54, ce qui fait effectivement de cette note une énigme, car le thème de la conscience est moins prégnant dans cette conférence que d'autres thème fondamentaux d'*Être et temps*.

<sup>381</sup> Haar, M. et M. B. de Launay, « Notes », *op. cit.*, p. 36.

<sup>382</sup> Les traducteurs français de la conférence n'ont pas traduit les deux occurrences de « *langweilig* » par ennuyeux, mais plutôt par fastidieux (Heidegger, M., « Le concept de temps », *op. cit.*, p. 33) et monotone (*Ibid.*, p. 34).

(*affectionum, affectionem*)<sup>383</sup> tel que l'utilise Augustin dans un passage du livre XI de ses *Confessions*. Certes, la notion d'affection n'est pas directement associée à l'ennui, mais dans la traduction que propose Heidegger du passage des *Confessions* qu'il cite, on peut lire : « Je mesure ma disposition (*Befindlichkeit*) dans l'existence présente(*gegenwärtigen Dasein*) – non les choses qui passent – pour qu'enfin le temps surgisse. C'est la disposition dans laquelle je me trouve (*Mein Mich-befinden selbst*), je le répète, que je mesure quand je mesure le temps<sup>384</sup> ». Un lien est donc établi entre l'affection ou la disposition (*Befindlichkeit*) et la question de la mesure du temps : pour Augustin, au sens premier, mesurer le temps, c'est mesurer le sentiment que nous en avons (i.e. notre disposition, le sentiment de la situation : *Befindlichkeit*). Ici, Heidegger reprend ce passage des *Confessions* pour s'opposer à la primauté de la prétendue mesure objective que donne l'horloge du temps.

Lorsque Heidegger parle dans ce texte de ce qui est ennuyeux, c'est précisément pour montrer que c'est notre propre disposition que nous mesurons (pesons, sentons ou ressentons) lorsque, face à quelque chose d'ennuyeux, nous croyons mesurer la longueur du temps qui tarde à passer, le temps qui se fait long. Le sentiment que nous avons de notre situation, c'est-à-dire la disposition (*Befindlichkeit*) dans laquelle nous nous trouvons, donne l'impression que le temps est plus ou moins long. Mais en vérité, soutient Heidegger, dans l'ennui le temps comme tel n'est ni plus long ni moins long que d'ordinaire : « [l]e temps ne devient donc jamais long parce qu'originellement il n'a aucune mesure<sup>385</sup> », c'est-à-dire aucune mesure objective (quantitative).

---

<sup>383</sup> Heidegger, M., *The Concept of Time*, *op. cit.*, p. 5 et p. 24, note 7 ; Heidegger, M., « Le concept de temps », *op. cit.*, p. 29. Nous avons déjà mentionné ce fait, plus tôt dans ce mémoire, pour justifier notre reprise de la traduction de *Befindlichkeit* par « affection », tels que le propose Martineau. McNeill et Haar traduisent toutefois *Befindlichkeit* par *disposition*, ce qui correspond à la traduction par Heidegger du mot grec « *diathesis* » par l'allemand « *Befindlichkeit* ». Cf. *supra*, note 22.

<sup>384</sup> Heidegger, M., « Le concept de temps », *op. cit.*, p. 29 ; Heidegger, Martin, « Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924) », dans *GA 64*, p. 111. Heidegger cite d'abord un extrait en latin, qu'il traduit librement par la suite.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 33.

Heidegger en conclut qu'« [i]l est par là manifeste que la relation originelle au temps n'est pas la mesure<sup>386</sup> », à tout le moins pas la mesure au sens du calcul objectif. C'est la façon (le comment, *Wie*) dont le *Dasein* vit le temps, la manière dont il *est* le temps qui attribue à celui-ci un effet de dimension, de longueur.

Heidegger considère ainsi que le « retour dans l'anticipation (*das Zurückkommen*) », par exemple, « ne peut jamais devenir ce qu'on appelle ennuyeux (*langweilig*), ce qui s'use, ce qui finit par être hors d'usage<sup>387</sup> ». Il ne peut y avoir quelque chose d'ennuyeux que pour quelqu'un qui appréhende le temps de façon impropre – l'ennui apparaissant alors comme un symptôme du caractère inadéquat de notre rapport quotidien au temps, symptôme susceptible de nous rappeler que ce rapport quotidien et préoccupé au temps, et donc à nous-mêmes, n'est pas un rapport authentique. C'est l'anticipation de l'être-révolu qui constitue la modalité authentique du temps à partir de laquelle le *Dasein* peut conserver sa spécificité : « La perpétuité (*die Jeweiligkeit*) est définie par le fait qu'elle maintient pour elle tout temps, continuellement, à partir de l'anticipation, dans la dimension temporelle propre<sup>388</sup>. »

Si le *Dasein*, tel qu'il se trouve au quotidien, croit pouvoir quantifier et calculer le temps pour en obtenir une mesure objective, c'est parce qu'il est déterminé par la préoccupation et la dimension temporelle impropre qui lui est associée : celle de « l'actualité présente (*Gegenwart*) ». La quantification du temps apparaît alors comme une conséquence du fait que « [l]'être-là en tant qu'actualité présente préoccupée se tient auprès de ce qui le préoccupe<sup>389</sup> ». Ce qui préoccupe le

---

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 33. Nous modifions légèrement la traduction, pour rendre *langweilig* par *ennuyeux* plutôt que par *fastidieux*. Ce faisant, nous suivons l'exemple de McNeill, qui traduit *langweilig* par le mot anglais *boring* (Heidegger, M., *The Concept of Time*, *op. cit.*, p. 14e).

<sup>388</sup> Heidegger, M., « Le concept de temps », *op. cit.*, p. 33. McNeill traduit *Jeweiligkeit* par le mot anglais *specificity* (spécificité), ce qui paraît plus approprié que *perpétuité*.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 34.

*Dasein* au quotidien, ce qui remplit son horaire au point où il lui semble toujours qu'il manque de temps l'amène de fait à concevoir le temps comme quelque chose d'objectif et de quantifiable. De là découle la conception objective du temps qui domine depuis Aristote. À y regarder de près, cependant, nous voyons bien que la quantification du temps n'est pas première, puisqu'elle s'enracine dans une expérience spécifique du temps qui est peut-être prépondérante sans être première. La préoccupation et, corrélativement, la quantification du temps peut même dégoûter le *Dasein*. Alors survient l'ennui :

« Il est dégoûté par le quelque chose (*Was*) qui le préoccupe, il en a par-dessus la tête d'avoir à remplir une journée. Subitement, le temps devient long pour l'être-là en tant qu'être de l'actualité présente, pour cet être-là qui n'a jamais le temps. Le temps devient vide (*die Zeit wird leer*) parce que l'être-là a depuis longtemps déjà posé la question de la quantité tandis que le constant retour à l'anticipation de l'être-révolu n'en arrive jamais à être ennuyeux (*langweilig*)<sup>390</sup>. »

Dans ce passage où le mot « ennuyeux » apparaît pour la deuxième et dernière fois dans la conférence, Heidegger répète que l'ennui n'affecte le *Dasein* que parce qu'il se trouve lui-même de prime abord sous le mode temporel de l'actualité présente préoccupée (*besorgende Gegenwart*), où prime la quantité de temps que l'on a pour accomplir nos tâches quotidiennes. Mais qu'un moment de tranquillité survienne, que le *Dasein* ne parvienne plus à combler une période de son horaire, qu'une « quantité » de temps demeure libre et alors « le temps devient vide » et l'ennui s'installe. Cela cependant ne survient que si le mode de la préoccupation domine, car en lui « [l']être-là fuit devant le comment (*Wie*) et s'accroche au quelque chose (*Was*) qui est constamment actuel<sup>391</sup> ». Si, par contre, le *Dasein* modifie son rapport au temps et entreprend de considérer ce dernier comme une modalité ou un comment (*Wie*) de son propre être, plutôt que comme quelque chose (*Was*) d'objectivable, et que de ce fait il adopte une position d'anticipation

---

<sup>390</sup> *Ibid.* Nous modifions le dernier mot de la traduction : « ennuyeux » plutôt que « monotone ».

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 33.

plutôt que de présentification – si, en somme, il accepte d’être pour l’avenir et renonce à la primauté de l’actualité, alors il peut se ressaisir en sa spécificité propre : « C’est dans l’être-pour-l’avenir de l’anticipation que l’être-là, plongé dans la vie courante, devient lui-même<sup>392</sup> ». Seul « le constant retour à l’anticipation de l’être-révolu<sup>393</sup> » – à ce qui deviendra l’être pour la mort dans *Être et temps* – peut opérer dans le *Dasein* la transformation par laquelle il pourra comprendre qu’« [i]nterroger la quantité de temps signifie être pris par la préoccupation de quelque chose qui est actuel<sup>394</sup> ». Cette transformation consiste à déplacer l’attention du *quelque chose* (*Was*) vers le *comment* (*Wie*) : « Dans le lien avec la mort, chacun se trouve amené au comment (*Wie*), que chacun peut être identiquement suivant une possibilité vis-à-vis de laquelle personne ne se distingue, au comment dans lequel tout état de fait (*Was*) se dissipe en poussière<sup>395</sup>. » Le *Dasein* ne pourra donc se comprendre que lorsqu’il aura cessé de calculer le temps comme s’il était quelque chose (*Was*), ce qui demande de concevoir que « le temps est l’être-là (*Zeit ist Dasein*)<sup>396</sup> » – un comment (*Wie*), une possibilité ou modalité de l’être-là, et non un fait mesurable.

\*\*\*

Comme le remarque McNeill, « ces allusions (*hints*) relatives à la nature de l’ennui (*Langeweile*) anticipent par près de cinq ans sur le traitement extraordinairement détaillé par Heidegger de ce phénomène dans le cours de 1929/1930<sup>397</sup> ». Il convient en effet de parler d’allusions, car Heidegger ne soutient ici à proprement parler aucune thèse explicite sur la nature de l’ennui. Néanmoins, l’interprétation que nous venons de mener a du moins le mérite de montrer

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 35. C’est la thèse principale de la conférence.

<sup>397</sup> Heidegger, M., *The Concept of Time*, *op. cit.*, p. 26, note 13 du traducteur. Cette note est attachée au premier passage sur l’ennui.

que s'annonce déjà dans cette conférence le rapport intime de la question du temps et du phénomène de l'ennui.

### 3.3. La tonalité de l'ennui dans « Qu'est-ce que la métaphysique? »

Au chapitre précédent, lorsque nous cherchions à montrer quelle fonction Heidegger attribuait à l'angoisse à titre de tonalité fondamentale dans sa conférence inaugurale de 1929, donc dans le cadre d'un questionnement métaphysique sur l'essence du néant, nous avons constaté que le processus susceptible de nous faire accéder au concept de néant et à la question de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien impliquait deux moments distincts, auxquels correspondent deux tonalités affectives : l'ennui et l'angoisse. Nous avons vu que dans cette conférence Heidegger soutient que l'angoisse donne accès au néant (ou rien : *Nichts*) en opérant un renversement de la totalité de l'existant (ou de l'étant). Toutefois, comme le résume très bien Marion, « puisque ce rien se définit comme la négation de la totalité de l'étant, "la totalité de l'étant doit d'abord être donnée (*zwor gegeben sein*)"<sup>398</sup>. » C'est à l'ennui que Heidegger attribue le rôle d'assurer la donation de cette totalité, laquelle ne peut être accessible que sous la forme d'un sentiment, c'est-à-dire à la faveur d'une disposition spécifique en vertu de laquelle le *Dasein* se trouve investi au cœur de l'étant en totalité – au cœur du monde. Tout cela, nous l'avions mentionné sans vraiment nous interroger en profondeur sur l'attribution par Heidegger de cette fonction de donation à la tonalité de l'ennui profond (*tiefe Langeweile*), ni surtout sur ce que cela pouvait signifier. Nous nous étions contentés de prendre en considération l'évolution du rôle méthodologique de l'angoisse se manifestant entre *Être et temps* et la conférence. Il convient à présent d'examiner la signification de l'attribution d'une fonction méthodique à une autre tonalité que l'angoisse, à savoir l'ennui. Pourquoi Heidegger fait-il intervenir la tonalité de l'ennui dans le

---

<sup>398</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 258. Voir aussi : *QM*, p. 55-57.

cadre de cette réflexion sur le néant, alors qu'il n'était nullement question de cette tonalité dans *Être et temps*, où il prenait pour acquis que l'angoisse comme affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) suffisait à opérer la réduction que commandait l'analytique du *Dasein* en tant que moment crucial de l'ontologie phénoménologique<sup>399</sup>? Telle est la question à laquelle il nous faut d'abord répondre.

Pour nous, la nouveauté que constitue l'attribution d'une fonction phénoménologique à l'ennui dans le déploiement d'une interrogation métaphysique témoigne d'un changement qui s'opère lentement dans la conception heideggerienne des tonalités affectives. Ce changement, qui sera plus prégnant encore dans le cours sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* du semestre d'hiver 1929-1930, concerne la conception qu'a Heidegger du caractère significatif de toutes les tonalités affectives. Certes, dans *Être et temps* Heidegger affirmait déjà le caractère existentiellement et existentiellement déterminant des tonalités affectives en général, ainsi que leur rôle dans l'ouverture du *Dasein* au monde. Par contre, presque toutes les tonalités un tant soit peu considérées pouvaient être rapportées à l'angoisse : peur, épouvante, horreur, etc. – autant de tonalités mentionnées, autant de tonalités dites « dérivées » de l'angoisse. De ce fait découlent sans doute les interprétations selon lesquelles l'angoisse constitue *l'unique* tonalité affective fondamentale chez Heidegger, tonalité qui serait au fondement de toutes les autres ; c'est d'ailleurs la seule qui est identifiée comme étant significative pour l'analytique existentielle. Dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », ce n'est toutefois plus tout à fait le cas. Le caractère significatif de toutes les tonalités est pour la première fois mis à l'épreuve à travers l'apparition de la tonalité de l'ennui.

---

<sup>399</sup> Cette interrogation ne nous est pas spécifique. Marion pose lui aussi la question, à sa manière, dans *Réduction et donation* (Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 259).

À cet égard, il faut reconnaître que l'attribution par Heidegger d'un rôle important à l'ennui, à côté de l'angoisse, dans le développement d'un problème de métaphysique, ainsi que l'évocation de l'idée selon laquelle la joie – une tonalité antagoniste – pourrait tenir le même rôle, constituent en soi une évolution par rapport à *Être et temps* sur le plan de la fonction phénoménologique attribuée à la *Stimmung* et sur celui de la signification existentielle (et/ou existentielle) attribuée aux *Stimmungen*. Le caractère significatif des tonalités affectives se manifeste ici sous deux formes : premièrement, Heidegger affirme que toutes les *Stimmungen* (tonalités non fondamentales) peuvent avoir le même effet de réduction, citant toutefois seulement l'ennui et la joie ; deuxièmement, il montre que plusieurs tonalités peuvent tenir des rôles phénoménologiques distincts dans le cadre d'une même problématique, selon que ces tonalités soient fondamentales (angoisse) ou non (ennui). Dans la conférence, la fonction phénoménologique des tonalités affectives apparaît en ce double sens grâce à l'introduction de la tonalité de l'ennui, bien que seule la deuxième forme de cette fonction soit vérifiée, c'est-à-dire soumise à l'épreuve de la description phénoménologique.

En effet, en lisant le texte de la conférence, nous sommes d'abord frappés par l'idée qu'une même fonction phénoménologique de réduction (de la totalité de l'existant), donc de donation (du monde), soit attribuée par Heidegger à deux tonalités affectives antagonistes : l'ennui (*Langeweile*) et la joie (*Freude*). Selon Heidegger, ces deux tonalités sont susceptibles d'assurer la donation de la totalité de l'existant dans son ensemble<sup>400</sup>, première étape du cheminement philosophique susceptible de conduire à la saisie de l'essence du néant et au déploiement de « la question fondamentale de la métaphysique ». Heidegger laisse même entendre que toutes les tonalités affectives (non fondamentales) sont en mesure de donner accès à cette totalité : « les tonalités-

---

<sup>400</sup> Cf. *QM*, p. 56-57.



affectives (*die Stimmungen*) nous mettent ainsi en présence de l'*existant* en son *ensemble*<sup>401</sup> », assurant la donation du monde. La portée générale de cette proposition s'explique par le fait que toutes les tonalités affectives ont pour effet de nous situer au cœur de l'*existant* dans son ensemble – cette totalité hétéroclite qu'elles homogénéisent dans un même sentiment, colorent uniformément, réduisant ainsi la « relation » du *Dasein* au monde en suspendant la différenciation des multiples étants qui constituent ce monde. Cette première fonction attribuée à la totalité des tonalités n'est toutefois pas véritablement mise à l'épreuve, puisque Heidegger n'illustre phénoménologiquement cette potentialité des *Stimmungen* que par l'exemple unique de l'ennui, dont il décrit l'effet. Comme le résume Marion, Heidegger explique à cet égard que l'ennui assure la donation de la totalité de l'*existant* « parce qu'il réduit tout étant à sa pure et simple permanence indifférenciée<sup>402</sup> », c'est-à-dire parce qu'il « frappe d'indifférence » tout étant, quel qu'il soit. Par contre, Heidegger ne fait qu'évoquer la possibilité d'une pareille réduction par la joie (*Freude*) et (toutes) « les tonalités affectives », sans en présenter une attestation phénoménologique. Il est déplorable qu'il ne se soit pas aventuré plus avant dans l'exposition du pouvoir de réduction de la totalité de l'étant propre aux tonalités affectives, par l'exemplification du mode de réduction propre à différentes tonalités. Aussi est-il à cet égard légitime de se demander pourquoi il fait mention de la tonalité de la joie sans expliquer comment elle pourrait donner accès à la totalité de l'*existant*<sup>403</sup>. Sans doute le fait que « Qu'est-ce que la métaphysique? » constitue le texte nécessairement concis d'une conférence publique explique-t-il que Heidegger en soit demeuré à ces évocations et n'ait pas approfondi son enquête phénoménologique du pouvoir réducteur des tonalités. L'évocation,

---

<sup>401</sup> *QM*, p. 57 : « Doch gerade wenn die Stimmungen uns dergestalt vor das Seiende im Ganzen führen, verbergen sie uns das Nichts, das wir suchen. » (*GA* 9, p. 111.) Nous soulignons l'article déterminé « les (*die*) » qui indique la portée générale de cette assertion.

<sup>402</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 262.

<sup>403</sup> Heidegger s'est penché sur la tonalité de la joie à l'occasion des *Séminaires de Zurich* (Heidegger, M., *Séminaires de Zurich*, op. cit., p. 235 [211]).

outre la tonalité « déprimée » de l'ennui, d'une tonalité « heureuse » (la joie) – pour reprendre le vocabulaire de Bollnow<sup>404</sup> –, a sûrement pour but de contrer l'apparence d'un parti-pris axiologiquement dogmatique en faveur des tonalités déprimées, lequel aurait pu laisser croire que seules les tonalités de ce type contiennent un véritable potentiel phénoménologique et existentiel.

À cet égard, Marion se demande à juste titre si ce n'est pas parce que la joie n'aurait « point permis d'aboutir à un résultat aussi avéré que l'ennui<sup>405</sup> » que, à cette époque, Heidegger a limité son enquête aux tonalités de l'ennui et de l'angoisse<sup>406</sup>. Mais soyons honnête : aurions-nous véritablement été satisfaits si le Magicien de Messkirch avait décrit pour nous la manière dont la joie fait accéder le *Dasein* à la totalité de l'existant dans son ensemble? N'aurions-nous point réclamé la description phénoménologique d'une troisième tonalité affective, susceptible d'être située au centre de l'axe des tonalités qui va des tonalités les plus heureuses aux tonalités les plus déprimées, et ainsi de suite, jusqu'à exiger l'inventaire complet des tonalités et l'exposition phénoménologique du mode de donation propre à chacune d'elles? Sans doute. Il faut néanmoins reconnaître, avec Marion, que Heidegger « en dit ainsi trop et trop peu<sup>407</sup> », d'autant qu'on pourrait s'opposer à la thèse selon laquelle la joie – puisque c'est l'exemple que cite Heidegger – peut faire accéder le *Dasein* à la totalité de l'existant comme le fait l'ennui de par l'indifférence à l'égard des choses à laquelle elle le soumet. Otto-Friedrich Bollnow, qui s'est aventuré plus loin que Heidegger dans l'exploration et l'inventaire des tonalités affectives, considère d'ailleurs que la joie (*Freude*) n'est pas une tonalité affective (*Stimmung*), mais un simple sentiment (*Gefühl*). Il soutient à ce

---

<sup>404</sup> Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 39. Bollnow s'inspire explicitement de Lersch dans sa classification des tonalités affectives, bien qu'il affirme aller plus loin que lui (cf. *ibid.*, p. 39, note 1).

<sup>405</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 262.

<sup>406</sup> Cioran est de ceux qui considèrent que les humeurs négatives sont plus efficaces que la joie. Il écrit par exemple : « Ce qui perd la joie, c'est son manque de rigueur ; contemplez, d'autre part, la logique du fiel... » (Cioran, E., « Syllogismes de l'amertume », *op. cit.*, p. 767.)

<sup>407</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 262. Mais peut-être cela signifie-t-il *juste assez*.

propos que « toute joie est joie de quelque chose (et de quelque chose de déterminé)<sup>408</sup> » – le caractère déterminé de l’objet des sentiments s’opposant, dans sa perspective, à l’indétermination propre à celui des tonalités affectives, lesquelles « n’ont pas d’objet déterminé<sup>409</sup> » ; ainsi de la gaieté (*Fröhlichkeit*), que Bollnow compare précisément à la joie :

« Ainsi le sentiment de la joie (*Freude*) éprouvé, par exemple, à propos d’une visite agréable, inattendue, se distingue de la tonalité de la gaieté (*Fröhlichkeit*) par le fait que celle-ci "s’empare de l’homme" comme un état qui le pénètre tout entier uniformément, et, sans être dirigé vers quelque chose de déterminé, donne à toute son activité psychique un certain style : un certain rythme rapide et une coloration propre qui lui fait voir la vie en rose (*rosige Färbung*)<sup>410</sup>. »

Quoi qu’il en soit, considérons à présent la deuxième forme sous laquelle se manifeste l’extension du caractère existentiellement significatif d’une pluralité de *Stimmungen* dans la conférence. Elle apparaît par le rôle complémentaire que tiennent l’ennui, qui fait figure de « simple » tonalité (*Stimmung*), et l’angoisse en tant que tonalité fondamentale (*Grundstimmung*). Rappelons que l’interrogation métaphysique sur le propre du néant exige un double moment, que Heidegger résume clairement en fin de parcours lorsqu’il écrit : « voici qui est décisif : *d’abord*, donner accès à l’existant dans son ensemble ; *ensuite*, lâcher prise soi-même dans le Néant<sup>411</sup> ». Jean-Luc Marion a fort bien analysé cette séquence, lui qui reconnaît à l’ennui un rôle certes moindre que l’angoisse<sup>412</sup>, mais à tout le moins important dans le questionnement sur le propre du

---

<sup>408</sup> Bollnow, O.-F., *op. cit.*, p. 29. La question de savoir si la joie est une tonalité fondamentale ou non est pour nous secondaire. Remarquons néanmoins qu’il existe vraisemblablement différentes formes de joie et qu’au moins l’une d’entre elle peut être considérée « fondamentale », telle la joie sans raison et sans objet déterminé qui s’exprime dans le dixième mouvement de la cantate religieuse « Le cœur, la bouche, l’action et la vie (*Herz und Mund und Tat und Leben*) » (BWV 147) de Bach, qui s’intitule « Jésus, que ma joie demeure (*Jesus bleibet meine Freude*) ».

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>411</sup> *QM*, p. 72.

<sup>412</sup> La plupart des commentateurs semblent s’accorder sur cela. Voir par exemple : Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, p. 236 ; Marion, J.-L., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 262 et « Pour interpréter "Was ist Metaphysik?" », p. 127 ; Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 77, note 13. Contre cette interprétation, nous avons ailleurs défendu l’idée que l’angoisse perd un peu de son statut dans « Qu’est-ce que la métaphysique? » par rapport à *Être et temps*, puisqu’elle est associée à une autre tonalité, l’ennui, alors qu’elle paraissait plus autonome dans *Être et temps*. Marion souligne à cet égard qu’« en 1927, *Sein und Zeit* ne mentionnait aucune de ces trois tonalités

néant qui se déploie dans la conférence. « L'ennui, note-t-il, ne reçoit donc qu'un rôle provisoire et de transition, sur une route qui mène de l'étant à son Rien par l'intermédiaire de sa totalisation<sup>413</sup>. » L'angoisse se voit quant à elle attribuer une fonction supérieure, celle de renverser la totalité de l'étant pour dévoiler le néant, c'est-à-dire l'absence de signification véritable du monde. En ce sens, cette tonalité fondamentale reprend néanmoins « l'acquis de l'ennui », dont elle « répète l'indifférenciation, mais en l'inversant<sup>414</sup> ».

Nonobstant le rôle plus fondamental de l'angoisse dans le processus d'interrogation sur l'essence du néant, l'ennui se voit attribuer un rôle significatif et demeure privilégié parmi les simples tonalités dans cette conférence. Pourquoi? Heidegger ne s'en explique pas<sup>415</sup>. Nous sommes porté à croire que le choix de l'ennui comme tonalité complémentaire à l'angoisse est apparu comme une évidence étant donné la proximité naturelle de ces tonalités<sup>416</sup>. L'ennui semble particulièrement susceptible de paver la voie à l'angoisse en isolant le *Dasein* du monde d'une façon particulièrement agressive. L'ennui, en effet, fait déjà sentir au *Dasein* l'étrangeté du monde (*Unheimlichkeit*)<sup>417</sup>. Pourquoi le *Dasein* devient-il indifférent à l'égard du monde dans l'ennui, sinon parce qu'il entrevoit son étrangeté et son insignifiance? Peut-être ces intuitions du lien entre l'ennui et l'angoisse, lequel s'atteste aussi bien phénoménologiquement (cela deviendra évident dans la suite) que dans l'histoire littéraire, sont-elles toutefois insuffisantes. Aussi le

---

[i.e. l'ennui, la joie et l'amour] lorsqu'il s'agissait d'accéder au Rien; l'angoisse suffisait à permettre un tel accès, d'ailleurs direct » (Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 259).

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>415</sup> Marion l'a bien remarqué, qui écrit : « Heidegger ne prend pas même la précaution de justifier que l'ennui ait une portée ontique, voire ontologique; or cette assumption pourrait se contester doublement. » (*Ibid.*, p. 260.) Dans le cours, Heidegger expliquera que la valorisation d'une tonalité ou d'une autre ne relève pas d'un choix, puisqu'elle a trait à l'histoire et au destin propre du *Dasein* (CFM, § 44, p. 274 [270]).

<sup>416</sup> Les « Spleens » de Baudelaire illustrent cette proximité.

<sup>417</sup> Sur le lien entre ennui et *Unheimlichkeit*, voir Heidegger, M., « 700 Jahre Meßkirch », *Op. cit.*, ainsi que le commentaire que propose Jean Paumen de cette conférence : Paumen, J., « Ennui et Nostalgie chez Heidegger », op. cit., p. 110-115.

questionnement de Marion est-il à cet égard légitime : « Par défaut ou par excès, demande l'académicien, l'ennui ne pourrait-il donc point échapper à la thématization du "phénomène d'être"<sup>418</sup>? » Se peut-il que l'ennui soit impropre à tenir quelque rôle que ce soit dans une interrogation métaphysique telle que celle qu'a développée Heidegger dans sa conférence inaugurale ? Marion pose la question et y répond par la positive. Pour lui, c'est *par excès* que l'ennui ne convient pas au « phénomène d'être » – qui selon lui est en question dans « Qu'est-ce que la métaphysique? »<sup>419</sup>. Il est d'avis que la portée phénoménologique de la tonalité de l'ennui « ne s'épuise pas dans le champ ontico-ontologique, bref déploie une autorité irréductible à la "question de l'être"<sup>420</sup> ». La puissance de l'ennui serait si grande qu'il ne donnerait pas accès à la totalité de l'existant, isolant trop profondément le *Dasein*. L'ennui rendrait le *Dasein* sourd à la revendication de l'être (*Anspruch des Seins*), l'ouvrant cependant à une revendication qui dépasse celle de l'être : la pure revendication – la revendication du père : *Anspruch des Vaters*<sup>421</sup>. Ouvrant à la pure revendication de Dieu le père, l'ennui immuniserait le *Dasein* contre toute revendication venue de lui-même, d'autrui ou du monde. Non seulement le monde ne serait point donné sous une forme réduite dans l'ennui, contrairement à ce que soutient Heidegger, mais il serait ni plus ni moins congédié par lui – sans disparaître, il serait réduit à *plus que Rien* – l'ennui dépassant ici

---

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>419</sup> Comme tendent à le montrer la postface (*Nachwort*) et l'introduction (*Einleitung*) à la conférence, ajoutées par Heidegger plusieurs années après qu'il eut prononcé la conférence, sur lesquelles s'appuie explicitement Marion.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 261. L'extrait que nous citons ici intervient dans le cadre de l'interrogation, citée précédemment, sur la capacité de l'ennui à intervenir dans le cadre d'une thématization du phénomène d'être. Il n'est pas affirmatif. Il ne constitue que l'une des deux options qu'envisage Marion. La suite du texte montre toutefois, de façon moins claire (d'où vient que nous faisons référence à ce passage interrogatif), que Marion défend cette thèse.

<sup>421</sup> « L'ennui suspend la revendication que l'être exerce sur le *Dasein*. » (*Ibid.*, p. 289.) Bien que nous n'adhérions pas à cette thèse de Marion, qui exagère selon nous l'effet de l'ennui, il nous faut reconnaître qu'un passage des *Séminaires de Zurich*, que ne cite pas Marion, pourrait appuyer cette thèse : « Dans l'ennui, c'est bel et bien une interpellation de l'être qui est advenue, mais sans que cela soit saisi. » (Heidegger, M., *Séminaires de Zurich*, *op. cit.*, p. 287 [261].) Ce passage entre en contradiction avec ce qu'affirme Heidegger dans l'exposé plus systématique que constitue le cours sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*.

l'angoisse sur le plan de la réduction en faisant *comme si de rien n'était*<sup>422</sup>, comme si le rien lui-même n'était. Les catégories de l'être et du néant sont ici congédiées par l'ennui des profondeurs où le *Dasein* n'est plus disponible que pour la réception d'un appel indéterminé et indéterminable (sinon théologiquement comme *appel du père – Anspruch des Vaters (Gottvaters)*). Par là, l'ennui intervient « pour nous libérer de l'appel par quoi l'être nous revendique », comme le donne à penser Marion dans un questionnement purement rhétorique : « L'ennui ne pourrait-il pas aussi – voire d'abord – intervenir pour nous libérer de l'appel par quoi l'être nous revendique<sup>423</sup>? » Marion fait ainsi de l'ennui des profondeurs, qu'il distingue de l'ennui profond dont parle Heidegger, la disposition par laquelle le *Dasein* peut se désintéresser du monde, mais aussi de l'être, des autres, etc., afin d'entrer en Dieu. On reconnaîtra volontiers un motif augustinien qui fait explicitement de l'ennui une disposition dans laquelle s'actualise la haine du monde prétendument salvatrice : « L'ennui hait : il tire même son nom français de cette haine : *ennui* provient de *est mihi in odio*, ce m'est en haine, par le substantif *inodium*, qui assimile tout objet à l'objet de la haine<sup>424</sup>. »

### 3.3.1. L'annonce des différentes formes de l'ennui

La conférence inaugurale de 1929 annonce certains des principaux développements du cours de l'hiver 1929-1930 sur l'ennui. Sur ce point, le passage suivant est particulièrement significatif, puisqu'il montre que Heidegger avait déjà l'intuition de l'existence d'une pluralité de formes de l'ennui, dont la différence en serait une de profondeur (ennui profond ou non) :

« C'est alors même – et précisément alors – que nous ne sommes *pas* spécialement occupés des choses ni de nous-mêmes, que cet "ensemble" (*im Ganzen*) nous survient, par exemple dans *l'ennui véritable (eigentlichen Langeweile)*. Ennui encore lointain, dans le cas où c'est simplement tel livre, tel spectacle, tel travail ou telle distraction (*Müßiggang*) qui nous

---

<sup>422</sup> Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 287-289.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 287.

ennuie ; mais ennui qui éclôt lorsque "l'on s'ennuie" (*es einem langweilig ist*)<sup>425</sup>. »

Dans ce passage, l'élément principal est que Heidegger distingue l'ennui véritable, dont l'objet est indéterminé et qu'il appelle « ennui profond (*tiefe Langeweile*) » dans la phrase suivante comme il le fera dans le cours du semestre d'hiver 1929-1930, d'une forme plus superficielle de l'ennui, dans laquelle ce qui ennuie est quelque chose de déterminé. La forme superficielle correspond à ce qui deviendra dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* la première forme de l'ennui : le fait d'être ennuyé par quelque chose. Quant à l'ennui « véritable » ou profond dont il est ici question, Heidegger exprime déjà son effet dans la formule « *es ist einem langweilig*<sup>426</sup> » (l'on s'ennuie ou cela vous ennuie), comme ce sera le cas quelques mois plus tard dans le cours, ce qui est révélateur de l'étroite connexion existant entre la conférence inaugurale et le cours.

### 3.3.2. L'ennui, simple tonalité? De « Qu'est-ce que la métaphysique? » aux Concepts fondamentaux de la métaphysique

Nous avons vu que dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » Heidegger fait de l'ennui une simple *Stimmung*, une tonalité non fondamentale, même s'il parle déjà d'un « véritable » et « profond » ennui, distinct d'ennuis plus superficiels<sup>427</sup>. Nous verrons que le cours sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* reprend les acquis de la conférence, mais pour les questionner et aller plus avant dans la description et l'étude du phénomène de l'ennui. C'est ainsi qu'un important énoncé de la conférence devient dans le cours une question servant de fil conducteur. – Voici d'abord ledit énoncé : « L'ennui profond, essaimant comme un brouillard silencieux dans les

---

<sup>425</sup> *QM*, p. 56 ; *Was ist Metaphysik?*, *GA* 9, p. 110 : « Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses "im Ganzen", z.B. in der eigentlichen Langeweile. Sie ist noch fern, wenn uns lediglich dieses Buch oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müßiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn "es einem langweilig ist". »

<sup>426</sup> C'est en effet par cette expression, que D. Panis traduit par « cela vous ennuie », que Heidegger exprime l'ennui dans le cours. Voir en particulier *CFM*, § 30, p. 206.

<sup>427</sup> *QM*, p. 56.

abîmes de la réalité-humaine, rapproche les hommes et les choses, et vous-mêmes avec tous, dans une indifférenciation étonnante. Cet ennui révèle l'existant en son ensemble<sup>428</sup>. » Heidegger transforme l'ennui en une question : « [E]n définitive, sommes-nous tels qu'un ennui profond s'étend sans fin, comme un brouillard silencieux, dans les abysses du *Dasein*<sup>429</sup>? » Par cette transformation de l'énoncé en question se laisse déjà entrevoir à la fois la relation existant entre la conférence inaugurale et le cours de 1929-1930, mais aussi la remise en question de certaines prémisses dans le cours. Parmi elles, l'idée selon laquelle l'ennui serait une simple *Stimmung* sera écartée. Heidegger tiendra d'emblée pour acquis que l'ennui est une *Grundstimmung*. Aussi nous faut-il à présent nous consacrer à l'étude de la phénoménologie de l'ennui que Heidegger expose dans la première partie de ce travail sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*.

### 3.4. L'ennui dans Les concepts fondamentaux de la métaphysique

#### 3.4.1. Éléments de contexte

Heidegger prononça sa conférence inaugurale à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 24 juillet 1929. Ce n'est que quelques mois plus tard que débuta son cours sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, au semestre d'hiver 1929-1930<sup>430</sup>, c'est-à-dire à la fin du mois d'octobre 1929 ; le semestre commença le 24 octobre, jour du krach boursier à New York, et se termina au mois de février 1930<sup>431</sup>. Ce cours comprend trois parties : une longue « Considération

---

<sup>428</sup> *QM*, p. 56.

<sup>429</sup> *CFM*, § 19, p. 124 et 126 [117-119].

<sup>430</sup> Durant le même semestre, Heidegger tint également un séminaire : « *Für mittlere und höhere Semester : Über Gewissheit und Wahrheit im Anschluss an Descartes und Leibniz* [séminaire du semestre d'hiver 1929/30, Fribourg]. » (Kisiel, T., *op. cit.*, « Appendix B », p. 467 et 475 ; Sommer, Christian, « *Martin Heidegger : Bibliographie chronologique (1909-1976) / Bibliographie des traductions françaises* », *Archives Husserl* (UMR 8547, CNRS / ENS), document numérique, version de mai 2011 : [http://www.umd8547.ens.fr/IMG/file/Bibliographie%20chronologique%20Heidegger%20\(mai%202011\)%20PDF%20A0-1.pdf](http://www.umd8547.ens.fr/IMG/file/Bibliographie%20chronologique%20Heidegger%20(mai%202011)%20PDF%20A0-1.pdf).)

<sup>431</sup> Jaran, F., *op. cit.*, p. 66. Les *inédits* dont parle Jaran dans son livre très instructif sur les années de travail très chargées de 1929-1930 demeurent non traduits, mais ont pour la plupart été publiés dans le volume 80.1 de la *Gesamtausgabe* en 2016 (*GA* 80.1).



préliminaire<sup>432</sup> » sur la notion même de métaphysique ; une première partie<sup>433</sup> portant spécifiquement sur l'ennui comme tonalité fondamentale du philosophe, c'est-à-dire comme tonalité susceptible de permettre l'élaboration d'authentiques questions métaphysiques ; et finalement une deuxième partie<sup>434</sup>, plus lue et mieux connue du public, construite autour de la question « qu'est-ce que le monde? » et dans laquelle Heidegger distingue l'homme de l'animal et de la pierre en examinant les trois thèses suivantes : « la pierre (ce qui est matériel) est sans monde (*weltlos*) », « l'animal est pauvre en monde (*weltarm*) » et « l'homme est configurateur de monde (*weltbildend*) »<sup>435</sup>.

Étant donné l'ampleur des considérations préliminaires sur l'histoire et la signification du mot « métaphysique », il est probable que Heidegger n'ait traité de l'ennui qu'à partir de la mi-novembre ou de décembre. Le 4 décembre 1929, il présenta à Karlsruhe les principaux éléments de la première partie de son cours dans une conférence intitulée « *Die heutige Problemlage der Philosophie (La situation problématique de la philosophie aujourd'hui)* »<sup>436</sup>. Cette conférence constitue certainement une version préliminaire du cours. François Jaran signale que Heidegger l'évoqua quelques mois plus tard, en mars 1930, dans une autre conférence – celle-là intitulée « *Hegel und das Problem der Metaphysik (Hegel et le problème de la métaphysique)* »<sup>437</sup> – « en affirmant que "questionner de manière vivante en nous avançant dans l'inconnu inquestionné [...] c'est exister en proie à une détresse ancrée effectivement dans le *Dasein*"<sup>438</sup> ». Il n'est pas

---

<sup>432</sup> CFM, p. 13-94 [1-87].

<sup>433</sup> CFM, p. 95-251 [89-249].

<sup>434</sup> CFM, p. 253-525 [251-532].

<sup>435</sup> CFM, § 42, p. 267 [263].

<sup>436</sup> Heidegger, M., « *Die heutige Problemlage der Philosophie* », dans GA 80.1, *op. cit.*, p. 255-279. Conférence prononcée une première fois le 4 décembre 1929 devant la Société kantienne (*Kantgesellschaft*) de Karlsruhe, avant d'être répétée le 21 mars 1930 à l'Association scientifique (*Wissenschaftlichen Vereinigung*) d'Amsterdam (GA 80.1, p. 255, note 1).

<sup>437</sup> Cette conférence a été publiée dans le même volume de la *Gesamtausgabe* : Heidegger, Martin, « *Hegel und das Problem der Metaphysik* », dans GA 80.1, p. 281-326.

<sup>438</sup> Jaran, F., *op. cit.*, p. 68.

surprenant que Heidegger ait pu présenter l'essentiel du contenu de la première partie de son cours du semestre d'hiver dès le début du mois de décembre, car comme Jaran nous l'apprend, après le semestre relativement chargé de l'été 1929 qui s'ouvrit avec la Conférence inaugurale et lors duquel Heidegger donna deux cours et tint deux séminaires<sup>439</sup>, celui-ci « reste à Todtnauberg jusqu'au début octobre où il prépare son volumineux cours du semestre d'hiver 1929/1930<sup>440</sup>. » Il a donc consacré une bonne partie de son congé d'été à la préparation de ce cours, qui l'enthousiasmait :

« Heidegger aborde ce cours comme un *nouveau départ*, comme une nouvelle étape dans un cheminement qui l'éloigne de plus en plus de l'ontologie fondamentale. [...] Comme il l'écrit à son amie Blochmann, il est alors "revigoré". Alors que le monde universitaire attend patiemment la publication de la deuxième moitié de *Sein und Zeit*, Heidegger explore de son côté de nouveaux chemins et développe une nouvelle façon de poser la question de l'être qui l'éloigne progressivement de la voie phénoménologico-transcendantale empruntée par l'ontologie fondamentale. C'est avec beaucoup d'enthousiasme que Heidegger décrit cette expérience à son ami Stenzel : "Ma première vraie leçon de métaphysique! Mais combien de préparation et de force cachée cela exige d'être vraiment *direct* et de se comporter socratiquement. Gardons bien droit la rame et tenons bon face au vent!" [Lettre à Stenzel du 23 novembre 1929.]<sup>441</sup> »

Signalons que le 26 octobre 1930, à la fin d'un séjour au monastère bénédictin de Beuron, Heidegger donna une conférence de remerciement sur la conception augustinienne du temps<sup>442</sup>, dans laquelle il est question de la mesure du temps, comme dans sa conférence de 1924 sur « Le concept de temps », et où il accorde une grande importance à l'idée du temps long (*lange Zeit*), qu'il rapprochait de l'ennui (*langweilig, Langeweile*) en 1924, preuve, s'il en fallait une, du lien

---

<sup>439</sup> Kisiel, T., *op. cit.*, p. 467 et 475 ; Sommer, C. *op. cit.*.

<sup>440</sup> Jaran, F., *op. cit.*, p. 64.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>442</sup> Heidegger, Martin, « *Augustinus : Quid est tempus? Confessiones lib. XI* », dans *GA* 80.1, p. 429-456. C'est François Jaran qui donne ces informations biographiques, en plus de résumer la conférence (Jaran, F., *op. cit.*, p. 101 et 103-119).

unissant la conférence de 1924 préfigurant *Être et temps* et les développements de 1929 et 1930 sur l'ennui et le temps.

#### 3.4.1.1. Ennui et philosophie. À propos de la considération préliminaire

La longue considération préliminaire qui ouvre les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* a pour but de « clarifier son intitulé », et plus précisément la notion primordiale de métaphysique, bien que cette clarification passe aussi par la présentation de « concepts fondamentaux » de la métaphysique. En ce sens, cette introduction inscrit le cours dans la continuité de la conférence inaugurale de juillet 1929. Heidegger y associe d'emblée la métaphysique à la philosophie en général en affirmant que, « vu que la métaphysique est la pièce didactique centrale de la philosophie tout entière, traiter de ses caractères fondamentaux revient à transmettre de façon concise le contenu principal de la philosophie<sup>443</sup> ». Un lien est donc d'emblée établi entre les concepts fondamentaux de la métaphysique et ceux de la philosophie, si bien que l'essentiel de ce que Heidegger dit dans son introduction vaut autant pour la philosophie que pour la métaphysique<sup>444</sup>, à l'exception bien sûr des longs développements sur l'origine et la signification du mot même de « métaphysique »<sup>445</sup>.

L'une des tâches de cette introduction est de mettre en lumière la spécificité de la métaphysique par rapport à d'autres disciplines, de manière à bien la distinguer de la religion et de l'art,<sup>446</sup> mais aussi de la science et de la simple « proclamation d'une vision du monde

---

<sup>443</sup> *CFM*, § 1a, p. 15 [1].

<sup>444</sup> En ce sens, un parallèle pourrait également être fait entre cette considération préliminaire et une conférence prononcée à Cerisy-la-Salle, en Normandie, en août 1955, qui s'intitule « Qu'est-ce que la philosophie? », dont nous avons déjà un peu parlé dans le 2<sup>e</sup> chapitre de ce mémoire.

<sup>445</sup> Ces considérations sur le terme de « métaphysique » (son origine, son développement dans la scolastique médiévale, etc.) forment la plus grande partie de la *Vorbetachtung* et sont au centre de son plus long chapitre, le chapitre III : « L'interrogation inclusive du monde, de la finitude, de l'esseulement, désignée comme Métaphysique. Justification de cette désignation. Origine et histoire du mot "métaphysique" », dans *CFM*, p. 48-94.

<sup>446</sup> *CFM*, § 1b, p. 17-18 [3-4]. Heidegger s'oppose ici implicitement à Hegel.

(*Weltanschauung*) »<sup>447</sup>, puis de montrer que nous ne pouvons pas définir la philosophie en adoptant une approche historiographique<sup>448</sup>. Ce travail a pour but de définir la métaphysique (ou la philosophie), non point en la comparant avec d'autres disciplines, mais de façon autonome, en évitant simplement de la confondre avec ce qu'elle n'est pas : « Peut-être n'est-elle pas déterminable comme quelque chose d'autre, mais *déterminable seulement à partir d'elle-même et comme elle-même – comparable à rien* [...]. Alors, la philosophie est quelque chose *d'autonome, d'ultime*<sup>449</sup>. » Selon Heidegger, la voie définitionnelle de la comparaison paraît être un « chemin détourné (*Umwege*) », une esquive (*Ausweichen*) de la question de ce que sont la métaphysique et la philosophie. Par contre, le fait même que nous soyons tentés par une telle esquive de la question nous donne, selon lui, un indice d'une caractéristique importante, mais négative de la métaphysique, qu'il présente comme une première thèse concernant l'essence de cette discipline, à savoir justement que « nous nous esquivons devant elle et que nous prenons des chemins détournés<sup>450</sup> ».

Heidegger pose également une autre thèse importante à propos de l'essence de la philosophie : « Elle-même n'est que si nous philosophons. *La philosophie est philosopher*<sup>451</sup>. » Cette deuxième thèse concernant l'essence de la philosophie fait d'elle une *praxis* et empêche d'y voir une pure *theoria* sans enracinement dans l'expérience vécue. Cette première détermination positive demeure toutefois insuffisante. Aussi Heidegger fait-il appel à Novalis pour le guider vers une définition plus précise de cette *praxis* qu'est la philosophie en citant un fragment célèbre, que nous avons déjà évoqué plus haut : « Dans un fragment, Novalis a dit une fois : "La philosophie

---

<sup>447</sup> CFM, § 1a, p. 15-17 [1-3]. « La philosophie (la métaphysique) – ni science ni proclamation d'une *Weltanschauung* [vision du monde]. » (CFM, § 1a, p. 17 [3].) Heidegger s'oppose ici au scientisme et au pragmatisme.

<sup>448</sup> CFM, § 1c, 18-19 [4-5]. Contre l'historicisme ambiant.

<sup>449</sup> CFM, § 1a, p. 17 [3].

<sup>450</sup> CFM, § 2a, p. 19 [5].

<sup>451</sup> CFM, § 2a, p. 20 [6].

est à proprement parler nostalgie, quelque chose qui pousse à être partout chez soi (*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein*).<sup>452</sup> Drôle de définition, romantique naturellement. La nostalgie (*Heimweh* – le mal du pays) – y a-t-il encore quelque chose de tel aujourd'hui<sup>452</sup>? » Ce fragment est cité en vue d'orienter la recherche d'une définition convenable de la philosophie, mais il est d'emblée remis en question. Aujourd'hui que l'époque ou l'atmosphère n'est plus au romantisme, la définition de la philosophie comme *nostalgie* peut paraître absurde. Heidegger en est conscient, mais il prend néanmoins bien au sérieux cette définition, qui lie la philosophie à une *Stimmung*. Il va chercher à en tirer les conséquences, concluant d'abord qu'« [u]ne telle impulsion [à être partout chez soi], la philosophie ne peut l'être que si nous, qui philosophons, sommes partout *hors de* chez nous<sup>453</sup> ». Il faut donc que nous nous tenions dans l'étrangeté pour qu'une nostalgie surgisse et que, de ce fait, la philosophie devienne possible.

Sur la base de ces constats, donc en suivant la définition que propose Novalis de la philosophie, Heidegger isole trois concepts fondamentaux de la métaphysique, qui sont annoncés dans le titre du cours : monde, finitude et solitude. Il soutient d'abord qu'en tant que nostalgie, la philosophie pousse à être partout chez soi dans le monde. La notion de « monde » semble donc fondamentale pour déterminer ce qu'est la philosophie, si bien qu'elle constitue l'un de ses concepts fondamentaux ; la question « *qu'est-ce que le monde?* » doit donc être posée<sup>454</sup>. Heidegger y voit d'ailleurs l'une des questions métaphysiques par excellence. C'est vers le monde que la nostalgie caractéristique de l'acte de philosopher nous ramène : « Vers là, vers cet être en entier –

---

<sup>452</sup> *CFM*, § 2b, p. 21[7].

<sup>453</sup> *CFM*, § 2b, p. 21 [7].

<sup>454</sup> *CFM*, § 2b, p. 22 [8].

voilà vers quoi nous sommes poussés dans notre nostalgie. Notre être est cet être-poussé<sup>455</sup>. » Philosophant, nous cheminons vers cet « entier »<sup>456</sup>, ce tout, sans jamais l'atteindre entièrement, car « [n]ous sommes nous-mêmes cet acheminement, ce franchissement, ce "ni l'un ni l'autre" » ; ni complètement étranger au monde, ni non plus pleinement familier avec lui, le *Dasein* en tant qu'être-au-monde fini est voué à se maintenir dans l'étrangeté et à conserver par conséquent la nostalgie qui le fait philosopher. La finitude en raison de laquelle il n'est jamais entier au monde et se trouve en proie à la nostalgie est donc également philosophiquement primordiale. Elle constitue un concept fondamental de la métaphysique, parce qu'être fini est « le *mode fondamental de notre être*<sup>457</sup> ». La question « *qu'est-ce que la finitude (Endlichkeit)?*<sup>458</sup> » est donc proprement métaphysique. Enfin, le fait que la finitude est le mode d'être fondamental du *Dasein* nous mène à un autre concept primordial, celui de la solitude, car « [i]l n'est de finitude que dans le vrai devenir-fini. Or dans celui-ci s'accomplit, au bout du compte, un *esseulement* de l'homme, quant à son *Dasein*<sup>459</sup> », donc un isolement, une solitude qui place l'homme « dans la proximité au monde<sup>460</sup> ». Cette solitude de l'exister, pour emprunter cette expression de Levinas<sup>461</sup>, par laquelle seulement s'accomplit et se montre tout à fait la finitude du *Dasein*, la métaphysique doit en tenir compte, l'interroger. La question « *qu'est-ce que l'esseulement?*<sup>462</sup> » est donc, elle aussi, une question métaphysique fondamentale.

Les trois questions précédemment citées portent sur trois notions fondamentales de la philosophie : monde, finitude, solitude. Ces concepts ne sont que quelques-uns des nombreux

---

<sup>455</sup> *CFM*, § 2b, p. 22 [8].

<sup>456</sup> « Nous sommes en chemin vers cet "entier". » (*CFM*, § 2b, p. 22 [8].)

<sup>457</sup> *CFM*, § 2b, p. 22 [8].

<sup>458</sup> *CFM*, § 2b, p. 22 [8].

<sup>459</sup> *CFM*, § 2b, p. 22 [8].

<sup>460</sup> *CFM*, § 2b, p. 22 [8].

<sup>461</sup> Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1983, p. 21-23.

<sup>462</sup> *CFM*, § 2b, p. 23 [9].

concepts fondamentaux de la métaphysique, mais ils sont parmi les plus importants aux yeux de Heidegger. Il serait vain d'inventorier tous les concepts métaphysiquement pertinents, car « les concepts fondamentaux ne sont pas des généralités [...], mais ce sont, nous dit Heidegger, des concepts d'une nature particulière. Ils conçoivent chaque fois l'entier en eux ; ce sont des *concepts in-clusifs* (*In-Begriffe*)<sup>463</sup>. » Qu'est-ce à dire? Simplement que ces concepts concernent l'entièreté de l'étant en même temps qu'ils impliquent le *Dasein* humain<sup>464</sup> en tant qu'il est en relation justement avec la totalité de l'étant dans son ensemble, avec le monde<sup>465</sup>.

En suivant l'intuition romantique de Novalis selon laquelle la philosophie serait une nostalgie, un désir de se réconcilier avec le monde, de retrouver l'unité du monde, Heidegger relève donc trois concepts fondamentaux de la métaphysique, que la philosophie doit interroger : le monde, la finitude et l'esseulement (*Vereinzelung*) ou la solitude (*Einsamkeit*) : « La philosophie, la métaphysique, est une nostalgie [...] ; c'est une exigence [...] qui s'éveille en nous pour des questions – et pour leur unité – du genre de celles que nous avons posées à l'instant : qu'est-ce que le monde, la finitude, l'esseulement<sup>466</sup>? » En tant que *praxis*, la philosophie ne peut toutefois pas se contenter de développer des connaissances théoriques sur les questions qui l'occupent. Au contraire, « ce qui devient décisif est de savoir si nous avons la force de les soutenir d'un bout à l'autre de notre existence entière<sup>467</sup> ». Il faut que nous soyons « saisis par ce qu'ils doivent concevoir<sup>468</sup> ». Par conséquent, dans la mesure où la philosophie est une *praxis*, il faut que « [l]'effort fondamental du philosophe s'applique à ce saisissement, à son éveil et à son maintien.

---

<sup>463</sup> *CFM*, § 3, p. 27 [13].

<sup>464</sup> « Pas de concept de l'entier sans concept inclusif de l'existence philosophante. » (*CFM*, §3, p. 27 [13].)

<sup>465</sup> *CFM*, § 3, p. 27 [13].

<sup>466</sup> *CFM*, § 2b, p. 23 [9].

<sup>467</sup> *CFM*, § 2b, p. 23 [9].

<sup>468</sup> *CFM*, § 2b, p. 23 [9].

Mais tout saisissement vient d'une *tonalité* (*Stimmung*) et reste en elle<sup>469</sup>. » C'est ici qu'apparaît l'importance philosophique des tonalités affectives et que la tâche d'éveiller une tonalité fondamentale du philosophe trouve sa justification<sup>470</sup>.

Ainsi, la philosophie n'est possible qu'à partir et à l'intérieur d'une disposition, d'une tonalité fondamentale. Qui veut philosopher doit être dans une telle disposition. Or dans ce cours de 1929-1930, Heidegger veut justement développer une interrogation métaphysique avec ses étudiants, afin de les initier à ce qu'il considère être la véritable philosophie ou de leur montrer de quelle manière la métaphysique se pratique, se vit, ce qui est impossible tant que nous ne sommes pas saisis par une tonalité fondamentale. Il s'efforcera donc d'« éveiller » une telle tonalité et de placer ses étudiants dans une disposition similaire (de les « rendre prêts à... »), afin qu'ils puissent le suivre dans un questionnement métaphysique spécifique : la question de savoir ce qu'est le monde, qu'il posera dans la deuxième partie du cours, sur laquelle nous ne nous attarderons pas.

### **3.4.2. La question portant sur l'ennui et la pertinence de l'éveil d'une tonalité fondamentale**

Comme nous l'avons indiqué à la fin de notre section consacrée au statut de l'ennui dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », au cours de la première partie des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger répète à quelques reprises une question qui reprend les termes de propos tenus dans cette conférence<sup>471</sup>. Il demande : « en définitive, sommes-nous tels qu'un ennui profond s'étend sans fin, comme un brouillard silencieux, dans les abysses du *Dasein*<sup>472</sup>? » Ce faisant, il s'interroge sur le caractère essentiel de l'ennui dans la vie humaine, certes, mais

---

<sup>469</sup> CFM, § 2b, p. 23 [9]. Cette thèse est importante. Elle justifie les longs développements consacrés à l'ennui dans la première partie.

<sup>470</sup> CFM, § 2b, p. 23-24 [9-10].

<sup>471</sup> Nous en avons parlé à la fin de la section 3.3 (3.3.2), qui est consacrée à l'ennui dans « Qu'est-ce que la métaphysique? ». QM, p. 56.

<sup>472</sup> CFM, § 19, p. 124 et 126 [117, 119].



également sur la puissance de l'ennui et sur la manière dont il se manifeste dans l'existence humaine. Se peut-il, demande au fond Heidegger, que sans être toujours apparent un ennui profond influence notre comportement quotidien? La question est toutefois très rapidement évacuée, Heidegger tenant la réponse positive pour évidente. En effet, dans le même paragraphe, il écrit : « Mais alors, y a-t-il encore besoin de constater que cet ennui est là<sup>473</sup>? » Pour cette raison, ce qui pouvait passer pour l'approfondissement véritable de la question de la place de l'ennui dans l'existence humaine – question qui avait été effleurée dans la conférence inaugurale –, se révèle être un questionnement purement rhétorique voué à rendre manifeste l'existence considérée évidente de l'ennui.

Pourquoi ce constat est-il si évident aux yeux de Heidegger? Selon toute vraisemblance, il parvient à cette évidence d'une façon plutôt simple. Il observe que notre vie quotidienne est le plus souvent marquée par une grande agitation : nous sommes constamment affairés, préoccupés par ce que nous avons quotidiennement à accomplir. Il semble que dans cette agitation nous n'ayons pas une conscience aigüe du temps. Peut-être est-ce là même ce que nous recherchons dans l'agitation et le fourmillement journalier : à ne pas sentir le poids du temps qui passe. Tel est le soupçon que fait peser Heidegger sur l'affairement quotidien. Il constitue ni plus ni moins une sorte de *passe-temps* généralisé et, de fait, un processus par lequel nous faisons passer insensiblement l'ennui qui germe au fond de notre être – si faire passer le temps équivaut à faire passer l'ennui (*Langeweile*). À cet effet, il écrit : « Comment échappons-nous à l'ennui, dans lequel – comme nous disons nous-mêmes – le *temps* nous devient long (*die Zeit lang wird*) ? Simplement de telle manière que nous sommes tout le temps appliqués, consciemment ou inconsciemment, à faire passer le temps (*die*

---

<sup>473</sup> CFM, § 19, p. 125 [118].

*Zeit zu vertreiben*)<sup>474</sup> ». Ici le constat de Heidegger est clair : faire passer (*vertreiben*) ou faire fuir (*verscheuchen*) le temps, c'est tenter de faire passer ou fuir l'ennui – tenter de le chasser. Temps et ennui sont donc intimement liés. Il appert effectivement qu'« [e]n définitive, nous ne voulons pas avoir connaissance de l'ennui, mais nous cherchons constamment à lui *échapper* (*entgehen*)<sup>475</sup> ». Par contre, selon Heidegger toutes nos tentatives de chasser l'ennui sont relativement vaines, car quand bien même nous voudrions l'anéantir, cela est impossible : « Nous l'amenons constamment à *s'endormir*. Car manifestement, nous ne pouvons pas l'anéantir par des passe-temps si grands soient-ils. Nous "savons" – par un curieux savoir – qu'il peut tout le temps revenir. Donc il est déjà là<sup>476</sup>. » Le pouvoir du *Dasein* à l'égard d'une telle tonalité, et d'ailleurs de toutes les tonalités, est donc limité. Nous ne pouvons qu'endormir et éveiller les tonalités, les laisser être ou non, mais non point les faire naître et les anéantir, puisqu'elles sont toujours déjà en puissance en nous.

Ayant toutefois constaté que l'acte de philosopher s'enracine à chaque fois dans une tonalité affective, selon Heidegger il faut « éveiller l'ennui » et non le fuir : « Éveiller cette tonalité fondamentale, cela [...] veut [...] dire [...] la *laisser être éveillée* (*waschsein lassen*), la *préserver de l'endormissement* (*vor dem Einschlafen behüten*)<sup>477</sup>. » Le seul pouvoir du *Dasein* à l'égard des tonalités est donc de les repousser ou non. Il ne peut les appeler de ces vœux, ce qui serait d'ailleurs vain puisque les tonalités fondamentales tendent à s'actualiser, à surgir d'elles-mêmes. L'exigence que constitue l'éveil d'une disposition propre à la pratique de la philosophie, comme l'ennui, Heidegger sait bien qu'elle est étrange, « presque folle », voire insupportable (*Zumutung*) :

« ne pas laisser s'endormir l'ennui – voilà bien une étrange (*merkwürdige*) exigence, presque folle (*irrsinnige*)! Cette exigence n'est-elle pas absolument contraire à ce que poursuit, chaque jour et chaque heure, tout

---

<sup>474</sup> CFM, § 19, p. 125 [118].

<sup>475</sup> CFM, § 19, p. 125 [117-118].

<sup>476</sup> CFM, § 19, p. 125 [118].

<sup>477</sup> CFM, § 19, p. 125 [118].

comportement humain sain et naturel : faire passer le temps et, justement, ne pas laisser survenir l'ennui [...]»<sup>478</sup> ? »

Bien que cela soit contraire au comportement quotidien qui ne laisse aucune place à la pratique de la philosophie, Heidegger va plus loin et s'exclame : « *Nous* devrions laisser l'ennui être éveillé<sup>479</sup> ! » Voilà un étrange impératif, auquel doit se plier celui qui veut aujourd'hui philosopher, selon Heidegger, car la philosophie est impossible à qui demeure dans l'agitation perpétuelle et n'a pas la conscience nécessaire du temps. Le temps est un phénomène philosophiquement primordial, auquel nous ne pouvons accéder que si l'ennui lui-même devient manifeste<sup>480</sup>, mais puisqu'il est généralement recouvert, il faut le prendre là où il se manifeste, ne serait-ce que négativement, à savoir dans le passe-temps qui le recouvre.

### 3.4.3. L'ennui et le passe-temps (*Zeitvertreib*)

Heidegger reprend l'opposition classique de l'ennui et du passe-temps. Il soutient que le passe-temps empêche l'ennui de se manifester, mais que précisément dans la mesure où il recouvre l'ennui, le passe-temps nous renseigne déjà sur celui-ci ; il y a entre l'ennui et le passe-temps un rapport dialectique de voilement et de dévoilement<sup>481</sup>. Comme nous l'avons déjà mentionné, Heidegger emprunte sans doute cette opposition à Pascal, dont l'un des fragments dit : « ôtez leur divertissement, vous les verrez se sécher d'ennui<sup>482</sup> ». Puisqu'il veut justement décrire le phénomène de l'ennui qui gît, selon lui, au fond du *Dasein*, Heidegger voit dans l'attention au passe-temps un fil conducteur adéquat pour son analyse. Sa démarche s'accorde ici avec les

---

<sup>478</sup> CFM, § 19, p. 126 [119].

<sup>479</sup> CFM, § 19, p. 126 [119].

<sup>480</sup> C'est l'hypothèse que pose Heidegger, sous forme de question toutefois : « est-ce l'ennui qui nous conduira au temps, à la compréhension de *la manière dont le temps vibre au fond du Dasein* [...] ? » (CFM, § 20, p. 127 [120].)

<sup>481</sup> L'opposition qui existe entre le passe-temps et l'ennui, ainsi que l'idée selon laquelle il faut partir d'un phénomène antagoniste pour accéder à un phénomène X sont conformes à la conception heideggérienne du phénomène : le phénomène est ce qui se manifeste d'abord d'une manière voilée (cf. ET, § 7).

<sup>482</sup> Pascal, B., *Pensées*, op. cit., fragment 36-164. Ici, la formule de Perrin convient parfaitement : « Pascal, utile mais incertain selon Heidegger » (Perrin, C., « Pascal, utile mais incertain selon Heidegger », op. cit.).

principes fondamentaux de sa phénoménologie. Cela apparaît dans la justification qu'il donne du fait que l'analyse phénoménologique du passe-temps constitue la méthode appropriée pour dévoiler l'essence de l'ennui :

« si l'ennui est quelque chose *contre quoi* nous sommes foncièrement et originellement, il se manifestera de façon originelle, comme cela même contre quoi nous sommes, *là où* nous sommes contre lui, *là où*, consciemment ou inconsciemment, nous le chassons. Cela a lieu là où nous nous ménageons un divertissement à l'encontre de l'ennui, là où, à cette fin, nous nous *faisons passer* le *temps* de telle ou telle façon. C'est justement là où nous sommes opposés à lui, l'ennui, qu'il *lui* faut vouloir précisément se maintenir. Et c'est là où il se met lui-même en avant de cette façon, qu'il lui faut *s'imposer à nous* dans son déploiement essentiel<sup>483</sup>. »

Heidegger choisit donc le passe-temps comme fil conducteur pour interroger le phénomène de l'ennui. Il y voit un phénomène susceptible de nous permettre de comprendre l'ennui – le seul en réalité dont nous disposons si nous voulons « le prendre tel que nous nous mouvons en lui, ce qui veut dire du même coup, tel que nous cherchons à le faire passer<sup>484</sup> ».

Le recours au passe-temps étant méthodologiquement justifié, il nous reste à exposer ce que constate Heidegger en s'y intéressant. Sur ce point, la proposition suivante est centrale : « Le passe-temps, écrit Heidegger, est *quelque chose qui chasse l'ennui en faisant avancer le temps*<sup>485</sup>. » Passe-temps, *Zeitvertreib* : le mot même suggère que nous avons à faire à un phénomène par lequel c'est d'abord le temps qui est chassé, et non pas directement l'ennui. De ce point de vue, « [l]e passe-temps est donc une réduction du temps, en faisant avancer ce temps qui veut devenir

---

<sup>483</sup> CFM, § 22, p. 142 [136].

<sup>484</sup> CFM, § 22, p. 142 [136].

<sup>485</sup> CFM, § 23a, p. 146 [140]. Il faut jeter un coup d'œil au texte allemand pour en saisir le jeu de langage qui s'opère : « *Zeitvertreib ist ein Zeit antreibendes Wegtreiben der Langeweile.* » (GA 29/30, p. 140.) Ce qui précède est également significatif : « Comme le mot le dit, nous faisons passer le temps. Mais que signifie ici : faire passer le temps? [...] : aiguillonner le temps, le presser, le pousser à ce qu'il passe. Mais faire ainsi passer le temps, c'est en soi et au sens propre faire passer l'ennui. En cela, "faire passer" signifie à présent : chasser au loin (*Weg-treiben*), faire fuir. » (CFM, § 23a, p. 146.) « *Wie das Wort sagt: Wir vertreiben uns die Zeit. Aber was heißt hier: die Zeit vertreiben? [...] Vertreiben heißt hier, sie herumtreiben, sie dazu treiben, antreiben, daß sie herumgeht. Dieses Vertreiben der Zeit ist aber in sich eigentlich ein Vertreiben der Langeweile, wobei Vertreiben jetzt heißt: Weg-treiben, Verscheuchen.* » (GA 29/30, p. 140.)

long<sup>486</sup>. » Il a ainsi pour fonction d'abolir le sentiment que nous avons du temps ; il est une manière de lutter « contre cette caractéristique temporisation, ce caractéristique retardement du temps<sup>487</sup> » qui nous oppresse lorsque le temps devient « trop lent ». En ce sens, le passe-temps est une réaction contre l'oppression engendrée par le cours du temps, par son passage : « Passe-temps – cela veut dire, curieusement : une occupation qui nous divertit, nous détourne du temps qui tarde à passer et de son oppression<sup>488</sup>. » – « De son oppression », c'est-à-dire du sentiment d'oppression qu'il engendre, à savoir l'ennui. C'est en vertu de la relation de l'ennui au temps, laquelle apparaît clairement dans le terme allemand « *Langeweile* » – littéralement : longue phase, long moment –, qu'il devient évident qu'en faisant avancer le temps, le passe-temps chasse aussi et de fait l'ennui. Car ce qu'il chasse avant tout, c'est le sentiment oppressif du temps qui s'étire infiniment, sentiment d'ennui qu'Émile Cioran savait capable d'« opér[er] des prodiges<sup>489</sup> ».

#### 3.4.4. Le caractère ennuyeux (*Langweiligkeit*) et les deux éléments structurels de l'ennui

En vue de découvrir ce que recèle le phénomène de l'ennui, Heidegger nous invite donc à nous intéresser au phénomène antagoniste que constitue le passe-temps, mais également à la forme objective de l'ennui, l'ennuyeux (*das Langweilige*) ou le caractère ennuyeux (*die Langweiligkeit*)<sup>490</sup>, et aux formes superficielles de l'ennui. Il tient ainsi pour acquis que l'étude des tonalités affectives comme l'ennui doit procéder par étapes. Il serait vain et anti-phénoménologique, à ses yeux, de chercher à saisir directement l'ennui le plus profond. Pour

---

<sup>486</sup> CFM, § 23b, p. 150 [145].

<sup>487</sup> CFM, § 23b, p. 152 [147].

<sup>488</sup> CFM, § 23c, p. 154-155 [150].

<sup>489</sup> « On ne redoute plus le lendemain, lorsqu'on apprend à puiser à pleines mains dans le Vide. L'ennui opère des prodiges : il convertit la vacuité en substance, il est lui-même *vide nourricier*. » (Cioran, E., « Syllogismes de l'amertume », *op. cit.*, p. 768.) Ailleurs, sur le même thème : « Obligez les hommes à s'allonger pendant des jours et des jours : les canapés réussiraient où les guerres et les slogans ont échoué. Car les opérations de l'Ennui dépassent, en efficacité, celles des armes et des idéologies. » (Cioran, E., « Syllogismes de l'amertume », *op. cit.*, p. 766.)

<sup>490</sup> Cf. CFM, § 21.

parvenir à une compréhension adéquate de celui-ci, il faut au contraire que nous soyons d'abord attentifs aux formes les plus courantes et superficielles de l'ennui<sup>491</sup>. Par conséquent, ce qu'il faut d'abord, c'est une ouverture sur les ennuis les plus superficiels. La question se pose toutefois ensuite de savoir comment, à partir d'une ouverture aux ennuis superficiels, nous pouvons, en pratique, remonter jusqu'à l'ennui essentiel. La réponse de Heidegger à cette question a de quoi désarçonner au premier abord : « Il ne nous faut, écrit-il, [...] absolument rien tenter. [...] Cet ennui devient essentiel de lui-même, c'est-à-dire : si simplement nous ne sommes pas opposés à lui, si nous ne réagissons pas toujours aussitôt pour nous mettre à l'abri, si plutôt nous lui donnons espace<sup>492</sup>. » Bref, une chose seulement est nécessaire : une ouverture à l'ennui, laquelle doit prendre la forme d'une absence de résistance : « C'est cela qu'il nous faut d'abord apprendre : *ne pas immédiatement résister*, mais au contraire *laisser le battement s'accomplir jusqu'au bout*<sup>493</sup>. » Dans cet énoncé s'exprime l'attitude générale que Heidegger nous invite à adopter vis-à-vis de toutes les tonalités susceptibles de devenir fondamentales : une ouverture, une attitude paradoxalement active-passive : laisser être, en l'occurrence ce qui est ennuyeux, ne pas résister à l'ennuyeux. Notons que ce qui vaut ici de l'ennui vaut pour toute tonalité fondamentale et a par conséquent une portée universelle. Cette indication nouvelle, qui est fournie par Heidegger dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, constitue l'une des percées de la phénoménologie heideggérienne des tonalités affectives permises par l'approfondissement de la *Grundstimmung* de l'ennui.

Comme toute tonalité, l'ennui se manifeste d'abord sous son aspect le plus extérieur, le plus « objectif », à savoir *le caractère ennuyeux (die Langweiligkeit)*. Celui-ci est « ce qui fait de

---

<sup>491</sup> CFM, § 20, p. 129 [122].

<sup>492</sup> CFM, § 20, p. 129 [122].

<sup>493</sup> CFM, § 20, p. 129 [122].

quelque chose d'ennuyeux ce qu'il est, lorsqu'il est ennuyant (*Langweilend*)<sup>494</sup>. » Pourquoi une telle approche de l'affectivité centrée d'abord sur le caractère objectif de la *Stimmung*? La première raison est simplement que la *Stimmung*, en tant que modalité de la relation du *Dasein* au monde, a autant son origine dans le monde qu'en l'homme ; les *Stimmungen* ne décrivent pas des émotions purement subjectives, mais bien des humeurs qui n'existent que parce que le monde est donné à l'homme, parce que le *Dasein* est être-au-monde. Il y a toutefois une deuxième raison, méthodologique celle-là. C'est le désir manifesté par Heidegger de ne pas reprendre ou laisser croire que son analyse phénoménologique des tonalités reprendrait la méthode husserlienne de l'analyse des vécus : « nous ne prenons pas l'ennui comme point de départ : [...] il semblerait alors trop bien que nous voudrions soumettre à l'analyse une impression psychique vécue dans notre conscience. Nous ne prenons pas [...] l'ennui comme point de départ, mais bien le caractère ennuyeux (*Langweiligkeit*)<sup>495</sup>. » Cependant, c'est moins par principe que la méthode husserlienne ne convient pas ici qu'en raison même de la nature du phénomène qui est en cause. En tant qu'*atmosphère*<sup>496</sup>, la *Stimmung* surgit du monde, mais ce phénomène, nous l'avons dit à quelques reprises dans ce mémoire, a plus précisément le caractère de l'hybridité : il se situe entre l'humeur (subjective) et l'atmosphère (objective)<sup>497</sup>. Ainsi, les tonalités affectives ne sont pas des entités psychiques.

Le plan de l'étude du phénomène de l'ennui, exigé par la variété des formes de manifestation de cette *Stimmung*, s'énonce ainsi : « 1. la chose ennuyeuse dans son caractère ennuyeux ; 2. le fait d'être ennuyé par une telle chose ennuyeuse et le fait de s'ennuyer à une telle

---

<sup>494</sup> CFM, § 21, p. 131 [124].

<sup>495</sup> CFM, § 21, p. 130 [123].

<sup>496</sup> Rappelons qu'il s'agit de l'un des sens courants du mot allemand *Stimmung*.

<sup>497</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 177 (schéma).

chose ; 3. l'*ennui* lui-même<sup>498</sup>. » Les commentateurs négligent souvent la première étape, afin de concentrer leur attention sur la deuxième et la troisième phase de l'étude<sup>499</sup>, mais nous devons la prendre au sérieux et redonner au caractère ennuyeux toute son importance. Celle-ci réside essentiellement dans la mise en lumière du caractère non subjectif de la *Stimmung* et, par conséquent, dans la justification de l'approche antipsychologique de ce phénomène.

La description du « caractère ennuyeux » nous semble donc éminemment pertinente. Celui-ci n'équivaut pas encore à l'ennui comme tel, mais forme un premier moment dans la dialectique de l'ennui, qui va de l'ennuyeux à l'ennui profond en passant par les formes intermédiaires de l'ennui comme le fait d'être ennuyé par ou à quelque chose. Le caractère ennuyeux concerne principalement les choses elles-mêmes plutôt que la conscience : « *Quelque chose d'ennuyeux* – une chose, un livre, une pièce de théâtre, une cérémonie, mais aussi un homme, une société, et aussi un milieu, une contrée ; quelque chose de pareillement ennuyeux, ce n'est pas l'ennui lui-même<sup>500</sup>. » Qu'est-ce donc que le caractère de l'ennuyeux, si ce n'est pas vraiment de l'ennui ? Que veut dire « être ennuyeux » ? Heidegger répond d'abord allusivement à ces questions en suggérant, par exemple, que « [q]uelque chose d'ennuyeux, nous le savons tel parce que, dans et par son caractère ennuyeux, il provoque en nous de l'ennui<sup>501</sup>. » De toute évidence, une telle proposition évasive ne saurait tenir lieu de définition. Que peut bien signifier ici le fait que le caractère ennuyeux « provoque » de l'ennui ? Pour répondre à cette question nous devons clarifier le « genre de propriété » signifié dans l'expression « caractère ennuyeux ». À cet égard, Heidegger nous dit d'abord que « [l]'expression "ennuyeux" est un caractère *objectif*<sup>502</sup>. » Cependant, la classification

---

<sup>498</sup> *CFM*, § 21, p. 131 [124].

<sup>499</sup> C'est le cas de Marion, Schnell et Ciocan.

<sup>500</sup> *CFM*, § 21, p. 131 [124].

<sup>501</sup> *CFM*, § 21, p. 131 [124].

<sup>502</sup> *CFM*, § 21, p. 132 [126].



du caractère ennuyeux comme caractère objectif ne signifie pas qu'une telle propriété soit entièrement indépendante de toute subjectivité, car à l'évidence une chose n'est ennuyante que pour un sujet, et non pas en soi. L'exemple du « livre ennuyeux », auquel recours Heidegger, permet de clarifier ce point :

« nous sommes [...] amenés à expliciter le caractère d'abord objectif de l'être ennuyeux du livre comme quelque chose qui nous *concerne de telle ou telle façon*, donc comme quelque chose qui est [...] en telle ou telle relation avec notre subjectivité, quelque chose qui nous influence, nous détermine tonalement de telle ou telle façon<sup>503</sup>. »

Ainsi, le caractère ennuyeux n'est pas purement objectif. Il ne faudrait toutefois pas croire pour autant qu'il serait totalement subjectif. Ni absolument objectif, ni absolument subjectif, « [l]e caractère "ennuyeux" est, par conséquent, *afférent à l'objet* et, du même coup, *rapporté au sujet*<sup>504</sup>. » Par-là, nous voyons bien que le caractère ennuyeux et, au-delà, la *Stimmung* en général concernent la relation du sujet à l'objet, du *Dasein* au monde, relation qu'il faut continuer d'explorer en clarifiant cette idée selon laquelle la tonalité est afférente à l'objet, mais rapportée au sujet.

Heidegger cherche à s'expliquer en affirmant que « [l]es tonalités que les choses provoquent en nous, nous les *transférons* après coup aux choses elles-mêmes<sup>505</sup> ». Ici encore, l'exemple du livre ennuyeux conserve sa pertinence, mais Heidegger en propose également de nouveaux : ceux de la « riante prairie (*lachenden Wiese*) », de la « chambre gaie (*heiteren Zimmer*) » et du « paysage mélancolique (*schwermütigen Landschaft*) »<sup>506</sup>. Lorsque nous disons que la chambre est gaie, par exemple, nous ne voulons pas dire qu'elle l'est en soi, mais seulement qu'elle « nous dispose

---

<sup>503</sup> CFM, § 21, p. 133 [126].

<sup>504</sup> CFM, § 21, p. 133 [126]. La même définition est répétée en CFM, §21, p. 135 [129]. Un peu plus loin, Heidegger écrit également : « *afférents à l'objet (objektzugehörig)* et néanmoins *empruntés au sujet (subjektentnommen)*. » (CFM, § 21, p. 135 [129].)

<sup>505</sup> CFM, § 21, p. 134 [127].

<sup>506</sup> CFM, § 21, p. 134 [127-128].

ainsi ». Ce n'est que par métaphore que nous attribuons des propriétés affectives aux choses ou que nous leur « transférons (μεταφέρειν (*metapherein*))<sup>507</sup> » des tonalités ou caractères tels que « ennuyeux », « mélancolique », etc. Si, comme le suggère Heidegger, cela est vrai, alors « la question se pose de savoir *pourquoi* nous transférons aux choses de tels caractères propres aux tonalités<sup>508</sup> ». Pour Heidegger, ce *transfert* n'a rien d'arbitraire. Il est au contraire motivé par la chose elle-même en laquelle nous transférons ou à laquelle nous attribuons un caractère tonal<sup>509</sup>. Aussi Heidegger en conclut-il qu'il n'est pas décisif de savoir si le caractère ennuyeux a son origine dans le monde ou dans l'homme ; ce qui importe, c'est que le caractère ennuyeux et la *Stimmung* en général ont trait au rapport entre le *Dasein* et le monde – ceux-ci étant d'ailleurs indissociables. Heidegger soutient à cet égard qu'en ce qui concerne le caractère ennuyeux d'une chose, « l'élément essentiel se trouve justement *dans le rapport avec nous*, dans la façon dont nous sommes *concernés* ou ne le sommes pas<sup>510</sup> », donc dans la préoccupation ou non du *Dasein* pour les choses. « Bien qu'elle soit à l'intérieur, ajoute-t-il, *la tonalité baigne* donc du même coup la chose à l'extérieur<sup>511</sup> », ce qui disqualifie toute tentative d'explication fondée sur « la relation de cause à effet<sup>512</sup> » et exige que, si nous tenons à conserver l'opposition épistémologique du sujet et de l'objet, nous considérions la *Stimmung* comme une entité hybride : « Bref, l'ennui – et finalement toute tonalité – est un hybride (*Zwitterwesen*), en partie objectif, en partie subjectif<sup>513</sup>. » Cette détermination de l'ennui et de la *Stimmung* en général comme hybride dépasse toutefois le

---

<sup>507</sup> *CFM*, § 21, p. 134 [127].

<sup>508</sup> *CFM*, § 21, p. 134 [128].

<sup>509</sup> *CFM*, § 21, p. 134-135 [127-128].

<sup>510</sup> *CFM*, § 21, p. 136 [129].

<sup>511</sup> *CFM*, § 21, p. 138 [132].

<sup>512</sup> *CFM*, § 21, p. 138 [132].

<sup>513</sup> *CFM*, § 21, p. 138 [132]. L'importance de cet énoncé est par la suite légèrement relativisé par Heidegger, sans doute parce qu'il fait appel aux notions de sujet et d'objet, que Heidegger préfère généralement éviter (*CFM*, § 22, p. 138-139 [132-133]).

cadre de son propos immédiat, si bien que Heidegger va à nouveau s'efforcer de retrouver une perspective centrée sur l'expérience quotidienne que nous faisons des choses ennuyeuses.

Continuant son étude du caractère ennuyeux, Heidegger affirme que « l'ennuyeux [...est] quelque chose qui nous dispose de telle ou telle façon (*was uns so und so stimmt*)<sup>514</sup>. » Cela l'amène à s'interroger sur ce que signifie « disposer (*Stimmen*) », donc à recentrer son propos sur la question de la relation entre l'objet ennuyeux et le *Dasein* ennuyé, car « le problème est précisément l'être de ce rapport (*diese Bezogenheit*), son caractère fondamental<sup>515</sup>. » La question de la *Stimmung* nous mène ainsi au cœur du problème du rapport du *Dasein* au monde, donc à la question de la détermination du *Dasein* comme être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*). L'explication de l'effet de « disposition » produit par la *Stimmung* fait appel à un jeu de mots tels que Heidegger seul sait les faire : « Dit de façon générale, cette détermination de ton (*Be-stimmen*) est à comprendre comme l'acte de nous accorder à un ton (*Stimmen*) de telle ou telle façon ; et cet être-accordé-à-un-ton (*Gestimmtsein*) est à comprendre comme le mode fondamental de notre *Dasein*<sup>516</sup>. » Ici, le concept de *Gestimmtsein*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le *Dasein* est fondamentalement accordé à un ton, reprend à peu près la place de la notion de *Befindlichkeit* dont parlait Heidegger dans *Sein und Zeit*, et dont nous avons beaucoup parlé dans notre premier chapitre.

Selon Heidegger, le fait que la propriété que constitue le « caractère ennuyeux » soit afférente à l'objet et rapportée au sujet n'a rien d'unique, mais « il en est ainsi de toute propriété<sup>517</sup> ». Cette hybridité (objectif/subjectif) des propriétés va de pair avec le dépassement de l'opposition moderne du sujet et de l'objet que Heidegger entend accomplir, bien qu'il maintienne

---

<sup>514</sup> *CFM*, § 22, p. 139 [133].

<sup>515</sup> *CFM*, § 22, p. 140 [134].

<sup>516</sup> *CFM*, § 22, p. 140 [134].

<sup>517</sup> *CFM*, § 21, p. 133 [127].

ce vocabulaire classique (sujet/objet, subjectivité/objectivité, etc.) dans son cours pour des fins didactiques. D'un point de vue épistémologique, il s'agit par conséquent pour lui de dépasser le réalisme, mais également et surtout l'idéalisme vers lequel tendait l'analytique du *Dasein* de 1927 et la métaphysique du *Dasein* de 1928-1929, comme le souligne A. Schnell<sup>518</sup>.

À présent que nous avons clarifié un tant soit peu, avec Heidegger, le type de propriété que constitue le caractère ennuyeux tel qu'il advient dans des locutions courantes telles que « ce livre est ennuyeux », et avant d'entreprendre la description de la première forme de l'ennui, il convient de fournir une définition qui soit la plus définitive possible<sup>519</sup> du caractère ennuyeux, afin de progresser dans l'élucidation de « l'énigme de l'ennui<sup>520</sup> ». Selon Heidegger, il faut prendre le mot « "ennuyeux" dans la signification de *traînant (schleppend)*, de *monotone (öde)*<sup>521</sup> », ce qui n'équivaut pas à réduire l'ennui à l'indifférence (*Gleichgültigkeit*), « car, écrit-il, si quelque chose est traînant et monotone, cela tient au fait qu'il ne nous a pas laissé complètement indifférent (*daß es uns nicht völlig gleichgültig gelassen hat*)<sup>522</sup> ». Cette définition de l'ennuyeux met en évidence deux éléments qui deviendront par la suite les deux composantes structurelles de l'ennui, à savoir le traînant (*schleppend*) et le monotone (*öd*)<sup>523</sup>. Heidegger n'omet pas de définir ces deux termes. Il écrit : « "Traînant (*Schleppend*)" veut dire : cela ne captive pas ; nous sommes adonnés, mais pas pris ; cela nous fait plutôt *traîner (hingehalten)*. "Monotone (*Öde*)" veut dire : cela ne nous absorbe pas ; nous sommes *laissés vides (leer gelassen)*<sup>524</sup>. » Cette première définition des composantes

---

<sup>518</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 199.

<sup>519</sup> Heidegger préfère généralement parler d'« assignation formelle » (ou indication formelle) plutôt que de définition. Voir à ce sujet : Heidegger, Martin, *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 13-76 [3-65], mais aussi *CFM*, § 70, p. 425-430.

<sup>520</sup> *CFM*, § 22, p. 140 [134].

<sup>521</sup> *CFM*, § 21, p. 136 [130].

<sup>522</sup> *CFM*, § 21, p. 136 [130].

<sup>523</sup> La définition avait été donnée pour la première fois quelques pages plus tôt : « Ennuyeux – nous entendons par là : traînant (*schleppend*), monotone (*öd*). » (*CFM*, § 21, p. 133 [126].)

<sup>524</sup> *CFM*, § 21, p. 136 [130].

structurelles de l'ennui sera déterminante dans la suite de l'analyse, de même que leur intégration unitaire dans la proposition selon laquelle « ce qui ennuit, l'ennuyé, c'est *ce qui fait traîner et pourtant laisse vide*<sup>525</sup> ».

### 3.4.5. Les trois formes de l'ennui<sup>526</sup>

Après s'être intéressé au caractère ennuyé, Heidegger étudie trois formes de l'ennui proprement dit : une forme superficielle, une forme intermédiaire et la forme profonde de l'ennui. C'est l'ennui profond qui l'intéresse au premier plan, mais les deux autres formes choisies, à savoir le fait d'être ennuyé par quelque chose et celui de s'ennuyer à quelque chose, constituent à ses yeux des formes particulièrement significatives. Heidegger voit en elles deux formes totalement distinctes de l'ennui<sup>527</sup>, qui sont importantes parce qu'elles nous donnent deux points de vue différents sur cette tonalité. Ces « points de vue » tiennent compte du caractère hybride de la *Stimmung*. La première forme est ainsi davantage centrée sur le caractère objectif et l'origine extérieure de la tonalité, alors que la seconde concerne davantage son caractère subjectif et son origine intérieure :

« "être ennuyé par..." et "s'ennuyer à..." ne coïncident pas sans plus. [...] d'une part, la tonalité en tant qu'elle est considérée du point de vue de la cause, ce qui opère activement, et ainsi en tant qu'elle est caractérisée au sens passif comme fait d'être ennuyé ; et d'autre part, la même tonalité, mais en tant que nous l'avons en nous, en tant qu'elle est ce que chacun trouve en soi – le fait de s'ennuyer. [...] il y a une différence entre les deux<sup>528</sup>. »

---

<sup>525</sup> CFM, § 21, p. 137 [130]: « das Langweilende, Langweilige ist das *Hinhaltende und doch Leerlassende* ».

<sup>526</sup> Heidegger a également une autre expression pour désigner les formes de l'ennui : les modes (*Arten*) d'ennui (cf. CFM, § 24a, p. 167 [162]).

<sup>527</sup> « Être ennuyé, c'est évidemment être ennuyé par quelque chose. S'ennuyer, c'est évidemment s'ennuyer de et à quelque chose. » (CFM, § 22, p. 139 [133].)

<sup>528</sup> CFM, § 22, p. 144 [138].

Quant à l'ennui profond – un ennui beaucoup plus difficile d'accès et par conséquent plus difficile à décrire –, qu'il suffise pour l'instant de mentionner qu'il ne saurait être décrit et expliqué par le recours aux dimensions de la subjectivité et de l'objectivité, qu'il dépasse.

#### **3.4.5.1. Première forme de l'ennui : être ennuyé par quelque chose (*das Gelingweilwerden von etwas*)**

La première forme de l'ennui décrite et analysée par Heidegger est le fait d'être ennuyé par quelque chose. Il s'agit d'une forme relativement « objective ». Heidegger la définit à partir des deux composantes structurelles de l'ennui que l'étude du caractère ennuyeux a déjà permis d'isoler, dans une forme qui était encore primitive cependant. Pour illustrer ce premier type d'ennui, Heidegger donne l'exemple d'une attente prolongée à la gare :

« Nous nous trouvons, par exemple, dans une gare, dénuée de charme, d'une petite ligne perdue de chemin de fer. Le prochain train arrive seulement dans quatre heures. Les alentours sont sans attrait. Nous avons, il est vrai, un livre dans notre sac à dos – donc lisons! Non. Ou bien réfléchissons à une question, à un problème! Ça ne va pas. Nous lisons les horaires ; ou bien nous étudions le tableau des différentes distances qui séparent cette station des autres endroits, des endroits que nous ne connaissons pas du tout. Nous regardons l'heure : seulement un quart d'heure de passé. Sortons sur la route. Nous faisons des allées et venues, simplement pour faire quelque chose. Mais cela ne sert à rien. À présent, nous comptons les arbres le long de la route ; nous regardons à nouveau l'heure : exactement cinq minutes depuis que nous l'avons regardée. Las de notre va-et-vient, nous nous asseyons sur une pierre ; nous dessinons toutes sortes de figures dans le sable, et nous nous surprenons à avoir déjà une fois de plus regardé l'heure – une demi-heure de passée –, et ainsi de suite<sup>529</sup>. »

Selon Heidegger, cet exemple montre premièrement que « le fait d'être ennuyé est un *état d'être traîné en longueur par le cours du temps qui tarde à passer – un intervalle de temps*<sup>530</sup>. » Être ennuyé par quelque chose, c'est donc ressentir malgré soi la temporisation du temps, son retardement, le fait qu'il s'étire. En ce sens, c'est se voir imposer une sorte de « perte de temps », être « tenu en attente ». Être ennuyé par quelque chose, c'est deuxièmement être laissé vide par les

---

<sup>529</sup> CFM, § 23a, p. 145-146 [140].

<sup>530</sup> CFM, § 23c, p. 156 [151].

choses, c'est-à-dire ne pas être absorbé par elles. Une telle déclaration demande une clarification, que Heidegger nous donne : « La question est : *que signifie "laisser vide", "être laissé vide" ?* "Laisser vide" ne signifie nullement : "être absent", "ne pas se trouver être là"<sup>531</sup>. » En réalité, être ennuyé au sens d'être laissé vide, c'est « être laissé en paix<sup>532</sup>. » Dans cet état, « [l]es choses nous laissent en paix, elles ne nous dérangent pas. Mais elles ne nous servent pas non plus, elles n'attirent pas notre comportement à elles. Elles *nous abandonnent à nous-mêmes*. C'est parce qu'elles n'ont rien à offrir qu'elles nous laissent vides<sup>533</sup>. »

Bien que les deux éléments structurels de l'ennui soient dépendants l'un de l'autre, dans cette première forme la première composante, à savoir le fait d'être traîné en longueur, s'avère plus fondamentale<sup>534</sup>, car « le temps qui tarde à passer (qui oppresse, qui fait traîner) est ce qui ne laisse pas la gare offrir ce qu'elle devrait offrir<sup>535</sup> ». Le fait d'être laissé vide semble être une conséquence de celui d'être traîné en longueur. Cela marque l'origine plus extérieure de cette première forme de l'ennui et constitue un signe de sa superficialité. Cette dernière s'atteste également dans le fait que nous esquivons quotidiennement, et aisément, cette forme de l'ennui par des formes banales de passe-temps, tels que le fait de lire un journal ou un livre, de naviguer sur *Internet* et les réseaux sociaux, etc. N'importe quelle occupation susceptible d'accaparer pour un temps notre esprit constitue un passe-temps qui lutte avec une relative efficacité contre cette forme de l'ennui et nous fait sentir que le temps passe plus rapidement. Enfin, le fait que l'origine de l'ennui se trouve en l'occurrence dans quelque chose de déterminé (ce livre, etc.) marque également sa superficialité et

---

<sup>531</sup> CFM, § 23d, p. 159 [154].

<sup>532</sup> CFM, § 23d, p. 160 [155].

<sup>533</sup> CFM, § 23d, p. 160 [155].

<sup>534</sup> CFM, § 23d, p. 162-163 [157-158] ; § 24a, p. 166 [160-161].

<sup>535</sup> CFM, § 23d, p. 162 [157].

explique l'aisance relative avec laquelle nous pouvons contrer cet ennui dans des passe-temps banals.

#### 3.4.5.2. Deuxième forme de l'ennui : s'ennuyer à ou auprès de quelque chose (*das Sichlangweilen bei etwas*)<sup>536</sup>

La deuxième forme de l'ennui qui intéresse Heidegger est « le fait de s'ennuyer à quelque chose ». Pour illustrer cet ennui tel qu'il survient dans la vie quotidienne, Heidegger donne cette fois-ci l'exemple de la participation à une soirée entre amis à laquelle on aurait été invité : c'est ce qu'il appelle le cas de l'*Einladung* (l'invitation). Voici la description qu'il donne de cette situation :

« Le soir, nous sommes invités quelque part. Nous ne sommes pas tenus d'y aller. Mais la journée entière, nous nous sommes appliqués au travail, et nous avons du temps pour la soirée. Donc, nous y allons. Il y a là, comme c'est d'usage, un repas, et la conversation de table. Tout est [...] de très bon goût. Après quoi on va s'asseoir et il y a, comme on dit, de l'animation. Peut-être écoute-t-on de la musique. On bavarde. C'est plein de sel. Déjà, il est temps de s'en aller. Les dames affirment [...] : "c'était vraiment très bien", ou encore : "c'était formidablement réussi". En effet. Il ne se trouve strictement rien qui eût été ennuyeux dans cette soirée, ni la conversation, ni les gens, ni les lieux. On rentre donc à la maison entièrement satisfaits. Encore un rapide coup d'œil au travail interrompu le soir, une estimation sommaire et une prévision pour le lendemain – et ça y est : je me suis pourtant bien à vrai dire ennuyé à cette soirée où j'étais invité<sup>537</sup>. »

Pour Heidegger cet exemple montre qu'il existe des situations dans lesquelles on s'ennuie, mais où l'élément ennuyeux est difficilement déterminable. Cette difficulté tient au fait qu'« *aucun étant précis qu'on puisse indiquer* [...] n'est ce qui nous ennue directement<sup>538</sup> ». L'élément ennuyeux ne peut alors être identifié que comme un « je ne sais quoi<sup>539</sup> ». Le caractère *relativement*

---

<sup>536</sup> D. Panis traduit « *das Sichlangweilen bei etwas* » par « s'ennuyer à quelque chose », traduction que nous utiliserons. Bien qu'il reprenne volontiers cette traduction, A. Schnell indique une autre traduction possible, à savoir « s'ennuyer auprès de quelque chose » (Schnell, A., *op. cit.*, p. 204), et précise que dans le langage courant « "*sich langweilen bei...*" [...] signifie "s'ennuyer à l'occasion de quelque chose" » (*Ibid.*, note 1).

<sup>537</sup> CFM, § 24b, p. 170 [165].

<sup>538</sup> CFM, § 25a, p. 177 [173].

<sup>539</sup> « Ce qui ennue a plutôt le caractère du "je ne sais quoi" (>*ich weiß nicht was*<). » (CFM, § 25a, p. 176 [172]) L'expression revient par la suite (p. 177 [173], 180 [176], 183 [179], 184 [180], etc.)



*indéterminé* de ce qui ennue lorsqu'on s'ennue par exemple à une soirée, distingue la seconde forme de l'ennui de la première, où l'élément ennuyeux est quelque chose de bien déterminé.

Cette seconde forme de l'ennui est également définie sur la base des deux composantes structurelles de l'ennui : l'être traîné en longueur (ou l'être tenu en attente) et l'être laissé vide. De la même manière, cependant, que les composantes n'apparaissent pas exactement sous le même aspect dans la description de la première forme de l'ennui que dans celle du caractère ennuyeux, elles varient ici également<sup>540</sup>. En réalité, c'est justement la modification même de ces composantes de structure qui distingue les diverses formes de l'ennui.

Selon Heidegger, s'ennuyer à quelque chose c'est « être traîné en longueur au long du temps arrêté<sup>541</sup> ». En l'occurrence, le temps ne s'arrête certes pas vraiment, mais nous imposons un arrêt dans le temps que nous consacrons à nos projets. Cette interruption constitue une oppression qui « met en demeure » notre être véritable dans l'intervalle que constitue la soirée, où l'« on » s'adonne à des passe-temps. Une pause, certes *a priori* volontaire, mais qui ne convient peut-être pas au désir profond que nous avons de nous consacrer pleinement à notre projet, est prise dans le temps que nous consacrons au projet(s) qui nous singularise. À l'occasion de cette pause, nous prenons de *notre temps*, du temps qui nous est propre, pour nous consacrer à une activité quelconque qui est probablement sans grande valeur pour nous. Faisant référence à l'exemple d'une invitation à une soirée où, nonobstant le fait qu'il n'y avait peut-être rien d'objectivement ennuyeux dans cette soirée, l'on se serait ennuyé sans véritablement en avoir pris conscience sur le coup, mais on ne le réaliserait qu'après la soirée, une fois de retour à la maison, Heidegger écrit :

« L'invitation ne correspond pas à ce que, à proprement parler, nous cherchons, sans le savoir clairement, pour notre propre nous-mêmes. [...] Nous sommes juste allés passer la soirée. [...] Dans ce fait de jouer notre

---

<sup>540</sup> CFM, § 25b, p. 183 [179].

<sup>541</sup> CFM, § 25c, p. 193 [189].

rôle au milieu de ce qui se passe là, nous avons [...] abandonné légitimement notre véritable nous-mêmes<sup>542</sup>. »

Cette deuxième forme de l'ennui est donc bel et bien davantage rapportée au *Dasein* lui-même, donc à l'origine subjective de la tonalité. Nous en venons ainsi à la deuxième caractéristique d'un tel ennui : le fait de s'ennuyer à quelque chose, c'est également être laissé vide par l'abandon nonchalant de notre propre être (par exemple dans la participation à la soirée) : « la nonchalance inhibante, en tant que laisser vide, est une composante de cet ennui que nous appelons à juste titre *s'ennuyer à*<sup>543</sup>. » En effet, la description donnée de la soirée montre que « nous nous abandonnons à être de la partie lors de l'invitation<sup>544</sup> ». Dans cet abandon de soi se trouve un trait caractéristique du fait de s'ennuyer à quelque chose. L'on participe à quelque chose, par exemple une soirée à laquelle on est invité, mais cette participation même implique que nous renoncions, l'espace d'un moment – durant le *long moment d'arrêt* qu'a constitué pour nous, en rétrospective, la soirée à laquelle nous avons été invité – à « notre véritable nous-mêmes ». Par conséquent, il semble que la participation nonchalante à la soirée inhibe l'être-authentique.

Face à un tel ennui qui vient plus de nous-mêmes que des choses, Heidegger nous dit que le passe-temps, c'est la situation elle-même où nous nous sommes ennuyés, notre comportement tout au long de son déroulement. Dans l'exemple que donne Heidegger, la soirée n'était sans doute pas très ennuyante en elle-même, mais il est clair nous nous sommes néanmoins ennuyé. Conformément au principe établi, la découverte d'un passe-temps nous l'assurerait. Or justement, à y regarder de près, le comportement même que nous avons adopté durant la soirée l'atteste : nous avons *passé notre temps* à nous distraire, la soirée elle-même était composée de distractions, était un enchaînement de passe-temps. Ainsi, comme le relève paradoxalement Heidegger, « l'invitation

---

<sup>542</sup> CFM, § 25b, p. 183-184 [180].

<sup>543</sup> CFM, § 25b, p. 182 [178].

<sup>544</sup> CFM, § 25b, p. 181 [177].

est ce à quoi nous nous ennuyons, et ce "à quoi" est, du même coup, le passe-temps<sup>545</sup> ». En effet, ce qui a fait passer le temps durant la soirée – à tel point que nous ne l'avons pas vu passer –, c'est ce à quoi, sans en avoir pris conscience, nous nous sommes ennuyé : la situation en tant que telle. C'est dans cette situation, en effet, que nous nous sommes ennuyé (de nous-même), sans toutefois en prendre conscience à ce moment, car cette situation nous distrayait également, nous empêchant de sentir l'ennui qui cherchait à se manifester. En ce sens, la situation nous distrait à la fois de nous-même et du sentiment du temps par lequel l'ennui nous serait apparu, ce qui repousse l'apparition de l'ennui à la fin de la soirée. Cela explique que dans l'exemple donné par Heidegger l'ennui se soit manifesté après la soirée seulement : c'est seulement lorsque l'on est de retour chez soi, après la soirée, que le « court » moment de répit pris avec nonchalance semble long, quand on envisage tout le travail qui aurait pu être accompli durant une telle soirée. Le temps passé à cette soirée, qui certes « a passé vite », nous le sentons maintenant dans son amplitude véritable, eu égard à nos projets. Nous avons passé un long moment – *eine ganze Weile (eine lange Weile)* –, mais nous ne le remarquons qu'au retour à la maison, lorsque nous sentons à nouveau le poids du temps. Sa charge nous revient et nous accable, comme si nous payions maintenant une dette au temps. Mais nous avons pris de notre propre temps pour aller à la soirée, comme le répète Heidegger, et ce temps perdu, passé nonchalamment loin de soi, ne pourra être retrouvé. Cela devient manifeste lorsque l'on prend conscience que l'on s'est ennuyé à quelque chose.

Avec cette deuxième forme de l'ennui, nous constatons une subjectivation de la tonalité, car l'oppression que nous ressentons lorsque nous nous ennuyons dans une situation quelconque vient moins des choses que de nous-même – de l'impression que nous avons de n'avoir pas usé à bon escient du temps dont nous disposons. En ce sens, cette deuxième forme de l'ennui a une

---

<sup>545</sup> CFM, § 24b, p. 175 [170].

origine plus intérieure. Remarquons également que se produit une transformation du passe-temps et, de façon générale, une mutation de l'ennui vers une forme plus indéterminée ou plus confuse.

### 3.4.5.3. Troisième forme de l'ennui : l'ennui profond (*tiefe Langeweile*)

Nous en sommes à la troisième et plus profonde forme de l'ennui qu'identifie Heidegger : l'ennui profond (*tiefe Langeweile*), le fait que *cela vous ennuie* (*es ist einem langweilig*<sup>546</sup>). Nous avons déjà rencontré cette forme de l'ennui dans la conférence inaugurale de 1929. L'expression utilisée pour la désigner est significative eu égard à la dépersonnalisation que provoque cette forme de l'ennui, en lequel les catégories de sujet et d'objet deviennent caduques. S'appuyant sur les explications de Heidegger<sup>547</sup> et sur une note du traducteur français du texte à l'étude<sup>548</sup>, A. Schnell explique le sens de cette expression :

« Ici nous assistons non pas à une subjectivation plus accentuée de l'ennui, comme cela avait été le cas dans le passage de la première à la deuxième forme de l'ennui, mais à sa "dépersonnalisation" ; "cela" est un pronom impersonnel (comme "il" dans "il pleut") et par le "vous", comme le remarque à juste titre D. Panis dans une note, on se distancie de soi (comme en allemand par le pronom indéfini "einen" ou "einem"). À travers le "cela" (le "es" en allemand) s'exprime le "soi" désormais totalement impersonnel<sup>549</sup>. »

Le paradoxal « soi impersonnel » dont parle Schnell, c'est le *Dasein* en l'homme. Il se fait jour dans l'ennui profond, lorsque « [n]om, condition, profession, rôle, âge et destin – en tant que c'est à moi, en tant que c'est à toi – tout cela se détache de nous<sup>550</sup> », devient insignifiant, si bien

---

<sup>546</sup> Littéralement, comme l'indique A. Schnell : « il est un ennuyeux à quelqu'un » (Schnell, A., *op. cit.*, p. 217).

<sup>547</sup> CFM, § 30, p. 206 [202-203] : « *Cela vous ennuie*. Quoi, "cela"? Le même impersonnel que lorsque nous disons : il fait des éclairs, il tonne, il pleut. Il, cela – tel est le terme pour désigner l'indéterminé, l'inconnu. Or ce dernier, nous en avons connaissance, et nous le connaissons comme faisant partie de la forme la plus profonde de l'ennui ; c'est l'élément qui ennuie. Cela – le propre soi-même, laissé en plan, que chacun est soi-même [...], le soi-même, ce "je" qui nous est si cher, c'est de lui que nous parlons en disant *je* m'ennuie (comme tu t'ennuies, comme nous nous ennuyons). [...] Cela – à vous – non pas à moi en tant que moi, non pas à toi en tant que toi, non pas à nous en tant que nous, mais à vous. »

<sup>548</sup> CFM, § 30, p. 206 (*N.d.T.*).

<sup>549</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 217.

<sup>550</sup> CFM, § 30, p. 206 [203].

qu'« avec cela, nous finissons par devenir l'apparence indifférente de personne<sup>551</sup>. » Non seulement la « personne » que nous sommes n'importe plus réellement lorsque « cela vous ennuie », au point où l'on doit précisément la désigner par le pronom impersonnel « vous » (« il » : *es*). De plus, l'élément qui « vous » ennuie est lui aussi jusqu'à un certain point indéterminé, tout comme il l'était déjà dans le cas de la seconde forme de l'ennui, mais cette indéterminité est plus poignante encore. L'indéterminité caractéristique de l'ennui profond rend difficile la mise en évidence d'un cas typique susceptible de l'illustrer. En réalité, Heidegger affirme qu'il n'en existe aucun, puisque cet ennui se manifeste sous les formes les plus diverses<sup>552</sup>. Néanmoins, contrairement à ce que suggère A. Schnell, cette forme de l'ennui n'est pas le fruit d'une pure construction phénoménologique<sup>553</sup>. Non seulement un tel ennui est possible, mais il a lieu de façon « inopinée<sup>554</sup> », sans raison particulière, pour autant qu'il ne soit pas refoulé. Aussi Heidegger se risque-t-il à donner l'exemple d'« un motif possible – mais pas du tout normatif » de l'ennui véritable, sans toutefois l'analyser en profondeur pour ne pas laisser croire que l'exemple aurait en lui-même quelque pertinence que ce soit : « "cela vous ennuie", écrit-il, quand, un dimanche après-midi, on marche à travers les rues d'une grande ville<sup>555</sup>. »

Du fait de l'indétermination relative de l'ennui profond, la mise en lumière de ses caractéristiques spécifiques s'annonce difficile. Afin de néanmoins y parvenir, l'un des filons à exploiter est la relation de l'ennui avec le temps, qu'Émile Cioran a parfaitement résumée dans une concise maxime : « S'ennuyer c'est chiquer du temps<sup>556</sup>. » Cette relation s'exprime dans le mot

---

<sup>551</sup> *CFM*, § 30, p. 206 [203].

<sup>552</sup> *CFM*, § 30, p. 206-207 [203-204].

<sup>553</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 217 et 225.

<sup>554</sup> *CFM*, § 30, p. 207 [203]. Cioran a bien vu, lui aussi, le caractère inopiné du surgissement de l'ennui profond (Cioran, E., « Entretien avec Fernando Savater », dans *Entretiens*, Paris, Gallimard, Coll. « Arcades », 1995, p. 29).

<sup>555</sup> *CFM*, § 30, p. 207 [203].

<sup>556</sup> Cioran, E., « Syllogismes de l'amertume », *op. cit.*, p. 766.

allemand désignant ce phénomène – terme dont nous avons bien sûr déjà parlé : *die Langeweile*. Sur la signification littérale de ce terme, Heidegger écrit : « Ennui, temps long (*Langweile*) – le laps de temps (*Weile*) devient long (*lang*)<sup>557</sup>. » Ce laps de temps est « le laps de temps durant lequel le *Dasein* est en tant que tel<sup>558</sup> ». Ce terme indiquant une connexion essentielle entre l'ennui et le temps, nous pouvons, selon Heidegger, prendre pour acquis que « l'ennui ne peut être conçu qu'à partir de l'être-temporel originel<sup>559</sup> », et il finira précisément par soutenir que dans l'ennui profond, l'élément ennuyeux « est l'être-temporel dans une modalité précise de sa temporation<sup>560</sup> » ou, si l'on préfère, « l'être-temporel comme tel<sup>561</sup> ». Ainsi, la source de l'ennui ne peut plus être identifiée dans un élément extérieur comme dans la première forme de l'ennui ou un élément intérieur comme dans la seconde forme. Ce qui suscite l'ennui, c'est d'abord le simple fait que le *Dasein* est « temporel », ou, si l'on préfère l'exprimer dans les termes de la conférence de 1924, le fait que « le *Dasein* [...] est le temps lui-même<sup>562</sup> ».

### 3.4.5.3.1. L'ennui profond et le passe-temps

Selon Heidegger « tout passe-temps est impuissant (*machtlos ist*) vis-à-vis de cet ennui<sup>563</sup> » ; c'est là une « marque distinctive (*Auszeichnung*) » de l'ennui profond qui n'est pas sans lien avec l'indétermination relative de ce qui ennuie alors : *cela (es)*, l'être-temporel du

<sup>557</sup> CFM, § 33, p. 230 [228]. Heidegger clarifiera cet énoncé de la façon suivante : « Le devenir long du laps de temps est l'amplification de l'horizon du temps. » (CFM, § 33, p. 231.)

<sup>558</sup> CFM, § 33, p. 230 [228].

<sup>559</sup> CFM, § 31b, p. 216 [213].

<sup>560</sup> CFM, § 35, p. 238 [237] : « ist die Zeitlichkeit in einer bestimmten Weise ihrer Zeitigung ». Pour éviter l'usage du néologisme « temporation », A. Schnell semble traduire « Zeitigung » par « temporalisation de la temporalité », puisque sans citer directement le passage en question, il écrit quelque part que « [d]ans l'ennui profond, l'ennuyeux [...] est] un mode déterminé de la temporalisation de la temporalité elle-même » (Schnell, A., *op. cit.*, p. 227).

<sup>561</sup> CFM, § 35, p. 238 [237] : « die Zeitlichkeit als solche ».

<sup>562</sup> Heidegger, M., « Le concept de temps », *op. cit.*, p. 32. Heidegger répète la même chose dans le texte à l'étude : « [...] le temps qu'est toujours le *Dasein* lui-même et entier. » (CFM, § 32a, p. 223 [221].) Dans la conférence de 1924, Heidegger affirme également, dans une formule plus dense encore, que « le temps est l'être-là (*Zeit ist Dasein*) » (Heidegger, M., « Le concept de temps », *op. cit.*, p. 35). Cioran ne dit pas autre chose : « Or, ce que nous appelons vie et acte, c'est l'insertion dans le temps. Nous sommes temps. » (Cioran, E., *Entretiens*, *op. cit.*, p. 70.)

<sup>563</sup> CFM, § 30, p. 207 [204].

*Dasein*. Le passe-temps « fait donc défaut », constate Heidegger qui ajoute cependant que ce « faire défaut » constitue un indice de la « surpuissance (*übermacht*) » de l'ennui profond<sup>564</sup>. L'impuissance du passe-temps est donc corrélative de la puissance de l'ennui véritable<sup>565</sup>, à propos duquel Émile Cioran écrit qu'« [i]l ne s'agit pas de l'ennui que l'on peut combattre par des distractions, la conversation ou les plaisirs, mais d'un ennui, pourrait-on dire, "fondamental"<sup>566</sup> ». A. Schnell explique qu'en raison même de cette « surpuissance », lorsqu'il est « [h]anté par l'ennui profond, l'être-là est à un tel point *modifié* qu'il ne peut d'aucune façon l'affronter ou s'attaquer à lui<sup>567</sup> ». L'homme ne peut plus être divertie de lui-même ; toute son attention converge au contraire vers ce qu'il y a de plus essentiel en lui : le temps.

### 3.4.5.3.2. Les deux composantes structurelles de l'ennui profond

Les formes précédentes de l'ennui ont été expliquées par la clarification de l'élément ennuyeux les provoquant, puis sur la base d'un exemple et à la faveur d'une analyse du type de passe-temps antagoniste à ces formes, mais également grâce à la découverte des deux composantes structurelles de la tonalité de l'ennui, dont nous savons maintenant qu'elles varient d'une forme à l'autre de l'ennui quant à leur contenu : le fait d'être laissé vide et celui d'être traîné en longueur. Dans le cas de la troisième forme de l'ennui, ces composantes demeurent essentielles et continuent de guider l'interprétation que donne Heidegger du phénomène.

Il affirme que « l'état d'être laissé vide est l'état, pour le *Dasein*, d'être livré à l'étant qui se refuse en entier<sup>568</sup> ». Dans l'ennui profond, être laissé vide, c'est être-au-monde dans la modalité

---

<sup>564</sup> L'expression est utilisée et clarifiée quant à sa signification en *CFM*, § 30, p. 207-208 [204-205], où Heidegger parle aussi d'un « état de surpuissance (*Übermchtigkeit*) » de l'ennui.

<sup>565</sup> *CFM*, § 30, p. 208 [205].

<sup>566</sup> Cioran, E., *Entretiens*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>567</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 218. Également : « L'ennui profond, dans sa surpuissance, se soustrait à tout "contrôle" possible par l'être-là. » (*Ibid.*)

<sup>568</sup> *CFM*, § 31a, p. 213 [211].



de l'indifférence : l'étant se refuse au sens où plus rien ne nous captive, « tout étant [...] se tient dans une étrange indifférence<sup>569</sup> ». Loin de se confondre avec le néant<sup>570</sup>, le vide total face auquel se trouve le *Dasein* lorsque « cela vous ennueie » est ainsi formé d'une sorte d'indifférence, ce qui distingue l'effet de l'ennui profond de celui de l'angoisse tel qu'il a été défini dans la conférence de 1929, comme le soulignera plus clairement Heidegger en 1966 : « Dans l'ennui, il se produit une rétraction de tout l'étant (*ein Sich-Entziehen von allem Seienden*), mais non pas une disparition (*Verschwinden*) comme dans l'angoisse<sup>571</sup>. » Ce refus de l'étant en entier, qui nous laisse dans l'indifférence, est un refus « des possibilités de faits et gestes du *Dasein* ». En effet, « ce qui a lieu, c'est l'émergence de possibilités que le *Dasein* pourrait avoir mais qui restent en friche [...] et, comme telles, nous laissent en plan<sup>572</sup> ». Comme c'est le cas, d'après *Être et temps*, lorsque l'homme est en proie à l'angoisse, sous l'effet de l'ennui profond le *Dasein* perd tout contact avec les possibilités auxquelles il avait jusqu'alors accès. En réalité, celles-ci perdent tout intérêt pour lui ; elles apparaissent insignifiantes, sans attrait. Ce refus complet des possibilités courantes du *Dasein* est l'effet de son envoûtement par le temps qui a lieu dans l'ennui profond, où, en dernière analyse, « l'état d'être laissé vide n'est possible que comme le fait d'être envoûté par l'horizon du temps comme tel ; et dans cet être envoûté du *Dasein*, ajoute Heidegger, l'étant, pour cela, peut se dérober et se refuser au *Dasein*<sup>573</sup> ». Au moment où l'ennui profond s'abat sur lui, l'homme est ainsi envoûté par le temps. Plus rien d'autre ne le captive que le temps qu'il est lui-même. L'homme, délaissé, s'isole du monde et est rapporté à lui-même comme à la source de l'intérêt et de la signification de toute possibilité.

---

<sup>569</sup> CFM, § 31a, p. 212 [209].

<sup>570</sup> CFM, § 31a, p. 213 [210].

<sup>571</sup> Heidegger, M., *Séminaires de Zurich, op. cit.*, p. 288 [262].

<sup>572</sup> CFM, § 31b, p. 214 [212].

<sup>573</sup> CFM, § 32a, p. 223-224 [221-222].



Dans l'ennui profond, l'état d'être traîné en longueur (*die Hingehaltenheit*) acquiert également une forme singulière, qui n'est pas sans lien avec la façon spécifique dont le *Dasein* est alors laissé vide : c'est « l'état d'être réduit à la possibilisation originelle du *Dasein* comme tel<sup>574</sup> ». Une sorte de réduction au fondement du pouvoir-être a donc lieu sous l'effet de l'ennui profond, mais peut-être est-ce là un effet indirect de l'ennui, qui doit être plus spécifiquement attribué à l'instant (*Augenblick*). Cet instant – l'instant de la décision –, qui forme une éclipse dans l'horizon du temps devenu long, constitue selon Heidegger le fondement de la temporalisation authentique du *Dasein*, mais il est surtout la source de l'authenticité de ses possibilités, dans la mesure où les « possibilités les plus propres du *Dasein* » sont celles qu'il s'approprie dans la résolution en situation.

Selon Heidegger, dans l'ennui profond « nous sommes à présent contraints d'écouter – au sens de la contrainte que possède tout ce qu'il y a de véritable dans le *Dasein* et qui a par conséquent un rapport à la *plus intime liberté*<sup>575</sup> ». Que sommes-nous contraints d'écouter? Précisément ce que dit le refus du monde, qui en tant même que refus nous renvoie à autre chose – s'il est vrai, comme le pose Heidegger, que « [t]out refus (tout interdire) (*Versagen*) est en soi un *dire* (*Sagen*), donc un "rendre-manifeste"<sup>576</sup>. » Et en l'occurrence « [c]e renvoi est l'annonce de possibilités qui restent en friche<sup>577</sup> », annonce qui est « en fin de compte l'état d'être traîné en longueur corrélatif à cet état d'être laissé vide<sup>578</sup> ». A. Schnell voit dans l'annonce implicite au refus spécifique à l'ennui profond un signe de son caractère fondamental, affirmant que ce qui « montre bien qu'il s'agit là

---

<sup>574</sup> CFM, § 31b, p. 219 [216] : « *Hingezwungenheit an die ursprüngliche Ermöglichung des Daseins als seines solchen* ».

<sup>575</sup> CFM, § 30, p. 208 [205]. Greisch parle du lien entre l'angoisse et la liberté dans son commentaire de *Sein und Zeit*, où il écrit : « Sans angoisse, pas de liberté, et réciproquement! » (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 234.) Il semble toutefois y avoir un lien plus général chez Heidegger entre liberté et *Grundstimmung*.

<sup>576</sup> CFM, § 31b, p. 214 [211] : « Alles *Versagen* ist in sich ein *Sagen*, d. h. Offenbarmachen. »

<sup>577</sup> CFM, § 31b, p. 214-215 [212].

<sup>578</sup> CFM, § 31b, p. 215 [212].

d'une tonalité affective *fondamentale*, c'est que l'ennui profond est pourvu d'une *compréhension propre* : le "cela vous ennue" *manifeste ce qu'il en est de nous*<sup>579</sup> ». Cette interprétation très littérale paraît adéquate, puisque Heidegger soutient effectivement que l'ennui véritable rend « *manifeste ce qu'il en est de nous*. Cette tonalité nous amène nous-même à la possibilité d'un *comprendre insigne (ausgezeichneten Verstehens)*<sup>580</sup>. » Or, cela signifie simplement qu'en tant que tonalité fondamentale, l'ennui profond jette sur les choses une lumière nouvelle, de telle sorte que par lui, le *Dasein* gagne en lucidité. Sa compréhension de lui-même et du monde s'affine.

Signalons enfin que les deux composantes qui forment la structure du phénomène de l'ennui, l'être-laissé-vider et l'être-trainé en longueur, ne correspondent pas aux « trois points de vue » mettant au jour « la structure de l'affection en général » dont parlait Heidegger dans *Être et temps* à l'occasion de son analyse de la peur et de l'angoisse<sup>581</sup>. Heidegger semble donc avoir abandonné l'idée que ces « trois points de vue » puissent dévoiler la structure des tonalités affectives.

#### **3.4.5.3.3. L'ennui et l'appel de la conscience**

La dépersonnalisation qui a lieu dans l'ennui profond est donc paradoxalement la condition principale d'un retour à soi du *Dasein*. Elle pousse l'homme à assumer son *Dasein*, son existence singulière. Dans ce processus intervient un *appel (Anrufen)*, qui fait selon nous écho à l'appel de la conscience (*Gewissensruf*) dont parlait Heidegger dans *Être et temps*, en connexion avec le phénomène de l'angoisse et la question de l'authenticité du *Dasein*. À nouveau ici, l'appel surgit à la faveur d'une tonalité fondamentale, en l'occurrence dans le silence indifférent imposé par l'ennui

---

<sup>579</sup> Schnell, A., *op. cit.*, p. 218.

<sup>580</sup> CFM, § 30, p. 208 [205]. Nous modifions légèrement la traduction.

<sup>581</sup> ET, § 30, p. [140] et § 40.

profond, et renvoie le *Dasein* à la capacité qu'il a de se déterminer librement dans la situation qui lui est donnée de rencontrer, donc à son « pouvoir-être (*Seinkönnen*) » comme tel :

« Cette annonce dans le refus est plutôt un *appel*, cela qui véritablement rend possible le *Dasein* en moi. Cet appel des possibilités comme telles [...] est un renvoi tout à fait net à *cela* qui rend possible, qui porte et guide toutes les possibilités essentielles du *Dasein*. [...] Le renvoi, en forme d'annonce, à ce qui véritablement rend possible le *Dasein* dans sa possibilité est une *réduction à l'unique pointe de cela qui rend possible originellement*<sup>582</sup>. »

L'homme est donc réduit à son *Dasein*, qui seul demeure signifiant au moment où tout s'effrite, y compris la personnalité de celui sur qui se répand l'ennui, dans la mesure où elle représente le soi inauthentique. Cette réduction au pouvoir-être n'est pas sans rappeler la réduction produite par l'angoisse. Au contraire, elle en constitue ni plus ni moins une répétition. Sans doute cela est-il dû au fait que, dans les deux cas, la réduction est en vérité provoquée non pas par la tonalité comme telle, mais par l'appel de la conscience – qui est un appel de l'homme par le *Dasein* en lui – et par l'instant de la décision qui constitue une réponse de l'homme à cet appel.

#### **3.4.5.3.4. L'horizon et l'instant comme modalités de la temporalité en jeu dans l'ennui profond**

Il nous faut clarifier le processus entourant cet « appel de soi-même par soi-même », pour reprendre cette expression utilisée par Heidegger dans *Être et temps*, car il est crucial. Heidegger explique ce processus en s'appuyant sur la dimension temporelle de l'ennui. Deux concepts représentant la pleine extension et la pointe du temps sont ici centraux : l'instant et l'horizon. Heidegger explique effectivement que l'horizon du temps est en jeu dans le refus de l'étant en entier auquel se bute l'homme en proie à l'ennui profond : « Admettons une seule fois [...] que le plein horizon du temps soit la condition de possibilité de la manifesteté de l'étant en entier [...] »<sup>583</sup>.

---

<sup>582</sup> *CFM*, § 31b, p. 218 [216].

<sup>583</sup> *CFM*, § 32a, p. 221 [219].

L'ampleur du « refus » du monde ressenti dans l'ennui serait impossible, selon Heidegger, si le temps ne se donnait pas comme horizon dans cette tonalité, assurant ainsi la possibilité préalable de la donation de l'étant en entier sous une forme unifiée<sup>584</sup>. Dans l'ennui profond, le *Dasein* est « envoûté » par l'horizon du temps<sup>585</sup>. Le sentiment que le temps devient long est dû à cet envoûtement du *Dasein* par le temps. L'envoûtement, cependant, est au final un envoûtement de soi-même par soi-même, puisque le temps qui envoûte, c'est « le temps qu'est toujours le *Dasein* lui-même et en entier<sup>586</sup> ». Cet envoûtement est l'occasion d'une résolution. Loin de libérer le *Dasein* de tout souci en le plaçant « en dehors de l'étant », contrairement à ce que soutiennent par exemple Marion et Schnell<sup>587</sup>, il « libère » le *Dasein* en vue de l'action non plus insouciant, mais vigilante « au milieu de l'étant ». « Or ce fait, pour le *Dasein*, de *se résoudre* à lui-même, c'est-à-dire à toujours être, au milieu de l'étant, le *Dasein* précis qu'il lui est donné pour tâche d'être, c'est cela l'*instant*<sup>588</sup>. » Ce terme d'instant renvoie explicitement à Kierkegaard<sup>589</sup>. Heidegger le définit comme suit : « L'instant (*Augenblick*) n'est rien d'autre que le *coup d'œil de la résolution* (*Blick der Entschlossenheit*) en laquelle s'ouvre et reste ouverte la pleine situation d'un agir<sup>590</sup>. » Dans l'envoûtement par l'horizon du temps qui a lieu lorsque le *Dasein* est en proie à l'ennui s'ouvre donc la possibilité d'un instant, l'instant de la décision par lequel tout le processus jusqu'ici décrit acquiert son sens, car cet instant est « ce qui rend possible ». Dans l'instant de la résolution, qui « brise » l'envoûtement subi par le *Dasein*<sup>591</sup>, celui-ci aperçoit les possibilités d'agir qui étaient

---

<sup>584</sup> CFM, § 32a, p. 220 [218].

<sup>585</sup> « Le temps est celui qui, dans cet ennui, envoûte le *Dasein*. » (CFM, § 32b, p. 225 [223].)

<sup>586</sup> CFM, § 32a, p. 223 [221].

<sup>587</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 280 sq. ; Schnell, A., op. cit., p. 219 : « L'ennui profond inhibe et remet en cause le caractère "soucieux" de l'être-là. »

<sup>588</sup> CFM, § 32b, p. 225 [224].

<sup>589</sup> CFM, § 32b, p. 226 [225].

<sup>590</sup> CFM, § 32b, p. 226 [224].

<sup>591</sup> « "Cela vous ennuie." En cela, le temps qui envoûte en entier s'annonce lui-même comme ce qui doit être brisé et peut uniquement être brisé dans l'*instant*. En cela, le temps lui-même est à l'œuvre comme ce qui véritablement rend possible le *Dasein* dans son agir. » (CFM, § 32b, p. 226 [224].)

« en friche » et peut à présent les assumer, au regard de la situation en laquelle il se trouve. C'est en ce sens que l'instant est la source des possibilités authentiques du *Dasein* : « "Cela vous ennue." *Envoûté dans l'ampleur de l'horizon du temps*, et par là, cependant, *astreint à la pointe de l'instant*, pris comme élément qui véritablement rend possible, [...] – voilà ce qui a lieu dans cet ennui<sup>592</sup>. »

L'envoûtement du *Dasein* par l'horizon du temps et le refus correspondant de l'étant en entier *oppressent* le *Dasein* dans l'ennui profond, mais d'une oppression fructueuse, dont Cioran dit bien qu'elle « n'est pas nécessairement déprimante, car elle est parfois suivie d'une exaltation<sup>593</sup> ». Ils *pressent* le *Dasein* à choisir, à se positionner par son action dans la situation où il se trouve<sup>594</sup>. Dans « l'amplitude » de l'horizon du temps, où ce dernier devient long, le *Dasein* ressent un resserrement, une gêne qui se brise ensuite dans « l'éclat de la brièveté de l'instant ». Cet instant fait contrepoids à l'amplitude de l'horizon du temps en éclipsant l'envoûtement qu'il produit et l'indifférence qui en découle : « L'*éclipse* de la brièveté est plutôt l'*éclipse* de la saillie, de la *pointe de l'instant*, toujours déterminé, de l'*action* et de l'*exister*<sup>595</sup>. »

### 3.5. L'analyse de la tonalité de l'ennui et la question de l'authenticité

Avec les notions de réduction à soi-même, d'appel et d'instant, que Heidegger mobilise dans le cadre de son analyse de l'ennui profond et de ses effets sur le *Dasein*, nous sommes menés au cœur de la question de l'authenticité (*Eigentlichkeit*) telle qu'elle était abordée dans *Être et temps*. Ce retour au problème de l'authenticité n'a bien sûr pas lieu par pur hasard, comme le note Cristian Ciocan<sup>596</sup>. Il est au contraire particulièrement significatif, bien qu'il ne soit ni le seul ni le plus important problème abordé par Heidegger à l'occasion de sa phénoménologie de l'ennui dans

---

<sup>592</sup> CFM, § 32b, p. 228-229 [227].

<sup>593</sup> Cioran, E., *Entretiens*, op. cit., p. 30.

<sup>594</sup> CFM, § 33, p. 231 [229].

<sup>595</sup> CFM, § 33, p. 231 [229].

<sup>596</sup> « Ce n'est pas par hasard que nous rencontrons là le même lexique de l'authenticité. » (Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », op. cit., p. 74. Nous traduisons.)

les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Pour nous, l'analyse de l'ennui avait d'abord pour objectif l'approfondissement du concept de *Stimmung* à travers la mise en évidence du fait qu'il n'y a pas que l'angoisse qui tienne un rôle fondamental dans l'existence humaine.

Néanmoins, Ciocan a selon nous raison d'affirmer que l'un des objectifs de l'analyse de l'ennui est de clarifier le problème de l'authenticité dans son rapport à la situation affective du *Dasein*. Ce commentateur remarque à juste titre que dans *Être et temps*, Heidegger envisage le rapport entre les tonalités et la question de l'authenticité de façon trop binaire lorsqu'il soutient, comme le résume Ciocan, que « la peur est une tonalité inauthentique, alors que l'angoisse est la marque de l'authenticité comme telle<sup>597</sup> ». Ciocan remarque à cet effet qu'« il y a une sorte de dualisme implicite (et peut-être trop rigide) qui caractérise la phénoménologie heideggérienne des tonalités dans *Sein und Zeit*<sup>598</sup> ». Selon lui, c'est pour briser le dualisme en question que Heidegger s'intéresse au phénomène de l'ennui dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. C'est pour cette raison qu'il décrit trois différentes formes de l'ennui plutôt que deux<sup>599</sup>, afin que le passage de l'inauthenticité à l'authenticité apparaisse moins « abrupt ». Avec cette thèse, Ciocan fait de la deuxième forme de l'ennui une sorte de « pont [...] jouant un rôle d'intermédiaire<sup>600</sup> » entre la forme inauthentique et la forme authentique de l'ennui, ce qui paraît faire sens ; il est vrai que Heidegger associait les simples tonalités (*Stimmungen*) comme la peur à un état d'inauthenticité du *Dasein*, tandis qu'il associait la tonalité fondamentale de l'angoisse (*Grundstimmung*) à l'authenticité.

---

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>599</sup> « It may very well be the case that this inflexible dualism was exactly the reason that prompted Heidegger to propose, in writings following his *Sein und Zeit*, a more elastic and richer image of affective life. Heidegger's new proposal enters the scene by means of his ample description of the three architectonically stratified forms of boredom. » (*Ibid.*, p. 67.)

<sup>600</sup> Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of boredom », *op. cit.*, p. 67. Nous traduisons.

Nous devons toutefois souligner, non pas pour discréditer la thèse de Ciocan, mais seulement en vue d'en montrer les limites, que le vocabulaire de l'authenticité n'est pratiquement repris par Heidegger que lorsque vient l'analyse de l'ennui profond, donc de la forme fondamentale et authentique de l'ennui. Jamais Heidegger n'interroge le rapport de la deuxième forme de l'ennui à la question de l'authenticité. Néanmoins, la thèse de C. Ciocan a pour bénéfice d'attirer notre attention sur le problème crucial de l'authenticité, qui est clarifié de façon essentiellement implicite dans le cours de 1929-1930. En mettant l'accent sur ce raffinement de la conception heideggérienne de la relation entre les tonalités affectives et l'authenticité, C. Ciocan tend toutefois à négliger l'importance qu'ont en eux-mêmes les progrès faits dans l'étude de la tonalité comme telle. Le fait que Heidegger fasse de l'ennui une tonalité fondamentale, et qu'il suggère qu'il existe une pléiade de tonalités fondamentales qui ne peuvent être relativisées les unes par rapport aux autres, est en lui-même significatif, car ce titre de *Grundstimmung*, Heidegger l'avait jusqu'alors réservé à l'angoisse – ce qui avait incité les premiers commentateurs de son œuvre à faire de lui un penseur de l'angoisse dans la lignée de Kierkegaard, comme nous l'avons déjà souligné.

### **3.6. Conclusion partielle : l'ennui comme tonalité fondamentale privilégiée**

Nous avons vu que dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger affirme que l'ennui, à tout le moins le véritable ennui – l'ennui profond – est une tonalité fondamentale (*Grundstimmung*), et non pas une simple *Stimmung*. Il y a certes des ennuis plus légers, qui en tant que simples tonalités ne sont pas en soi « fondamentaux », mais ils peuvent constituer une ouverture à la forme fondamentale de l'ennui, même s'il est vrai qu'« [a]uprès de l'ennui qui m'attend, celui qui m'habite me paraît si agréablement insupportable que je tremble d'en épuiser la terreur<sup>601</sup> » et que, par conséquent, nous avons souvent tendance à refouler les ennuis qui nous assaillent.

---

<sup>601</sup> Cioran, E., « Syllogismes de l'amertume », *op. cit.*, p. 764.

Néanmoins, l'ennui est bien pour Heidegger une tonalité fondamentale. Outre le fait qu'une compréhension spécifique est associée à l'ennui (profond), et cela conformément à la relation déjà établie entre le comprendre (*Verstehen*) et l'affection (*Befindlichkeit*), il semble que le caractère « fondamental » de l'ennui soit confirmé par sa puissance de révélation. En effet, comme l'écrit Heidegger, « [l]es tonalités *fondamentales* sont des possibilités éminentes de [la] manifesteté<sup>602</sup> » du monde<sup>603</sup>. Disant cela, Heidegger insiste sur l'un des traits caractéristiques des tonalités fondamentales, à savoir leur capacité à assurer la donation du monde d'une façon *éminente*, c'est-à-dire particulièrement puissante<sup>604</sup>. Cette éminence ou puissance des tonalités se mesure à l'aune de la façon qu'elles ont de déterminer de part en part le *Dasein* dans l'accomplissement de la tâche qu'il s'est donné<sup>605</sup>.

Se pose enfin la question de savoir pour quelle raison c'est à l'ennui comme tonalité fondamentale que Heidegger a choisi d'accorder de l'importance en 1929-1930 dans son cours sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, alors qu'il privilégiait l'angoisse dans les années précédentes (1919-1929). Peut-être ce choix a-t-il trait à l'état de sa propre personne, si l'on en croit ce qu'il dit à propos de l'importance variable des tonalités affectives : « Cet événement de la tonalité fondamentale elle-même, et surtout le choix de cette tonalité dans la façon dont s'engage l'existence du philosophe, sont enracinés dans l'histoire du *Dasein*<sup>606</sup>. » La primauté accordée à

---

<sup>602</sup> CFM, § 68, p. 411 [411].

<sup>603</sup> Il définira la tonalité fondamentale en des termes semblables en 1934-1935 : « Par tonalité fondamentale nous voulons dire non quelque tonalité sentimentale qui flotte et disparaît, et accompagne seulement le dire, mais la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) ouvre le monde, tel qu'il reçoit dans le dire poétique la marque de l'être (*Sein*) » (GA 39, p. 79-80 ; trad. fr. *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, traduit de l'allemand par F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988, § 11a, p. 83. Nous citons d'après la traduction proposée par Jean-Luc Marion (Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op. cit., p. 262, note 31), car la traduction officielle est à plusieurs égards problématique).

<sup>604</sup> CFM, § 68, p. 411 [411].

<sup>605</sup> « [D]es tonalités ne sont *ce qu'elles sont* que lorsqu'elles *donnent le ton*, c'est-à-dire lorsqu'elles déterminent une *vraie manière d'être à l'ouvrage*. Ici, *notre agir* est une *interrogation précise*. » (CFM, § 44, p. 276 [272].)

<sup>606</sup> CFM, § 44, p. 274 [270].



une tonalité n'a donc aucune importance, d'autant plus qu'elle n'est pas à proprement parler le résultat d'un choix conscient, car elle prend racine dans la « destinée » du philosophe et a trait à son époque<sup>607</sup>. C'est ainsi que Heidegger peut parler de l'ennui comme d'une tonalité « aujourd'hui » fondamentale pour la pratique de la philosophie<sup>608</sup> et insister sur la nécessité d'une oppression telle que celle de l'ennui pour l'homme d'aujourd'hui<sup>609</sup>. Ce qui importe, comme nous le disions, c'est que la tonalité fondamentale détermine en profondeur l'action du *Dasein* – par exemple celle du philosophe. Or en l'occurrence, Heidegger paraît satisfait de l'écoute qu'il a accordée à l'ennui, car, dit-il, « cette tonalité fondamentale nous a ouvert des perspectives originelles sur le Dasein humain<sup>610</sup> ». Tel est, au fond, ce qui importe : que dans une tonalité fondamentale ou une autre, l'homme puisse entrevoir en lui le *Dasein* d'une façon originelle. Car c'est à cela que peuvent servir les tonalités fondamentales, dans la mesure où « [c]e sont [...] des modalités fondamentales du Dasein lui-même dans lesquelles on se sent comme ceci ou comme cela, modalités dans lesquelles le Dasein se manifeste à lui-même de telle ou telle manière<sup>611</sup> ».

---

<sup>607</sup> « Si la tonalité fondamentale donnée d'une métaphysique – la façon et la mesure selon laquelle elle donne le ton – est une destinée, c'est-à-dire du même coup se transforme et ne s'impose pas forcément à chaque époque, la philosophie demeure malgré tout dans la proximité insigne d'une tonalité fondamentale précise. » (CFM, § 44, p. 274 [270].)

<sup>608</sup> Cf. CFM, § 37. Voir également à ce sujet la conférence « *Die heutige Problemlage der Philosophie* (La situation problématique de la philosophie aujourd'hui) », *op. cit.*

<sup>609</sup> Cf. CFM, § 38.

<sup>610</sup> CFM, § 68, p. 415 [415].

<sup>611</sup> CFM, § 68, p. 410 [410].

## CONCLUSION

« Ce que nous appelons "sentiments" (*Gefühle*) n'est ni un épiphénomène fugitif du comportement de notre pensée et de notre volonté, ni une simple impulsion qui le provoquerait, ni un état subsistant comme une chose, avec lequel nous passerions tel ou tel arrangement<sup>612</sup>. »

En raison de la place centrale qu'occupe la tonalité de l'angoisse dans l'analytique existentielle de 1927 et dans la conférence sur l'essence de la métaphysique de 1929, le nom de Heidegger est demeuré associé à ce singulier sentiment. L'étude de la phénoménologie heideggérienne de l'ennui que nous avons menée au chapitre III, après les analyses préalables, respectivement menées aux chapitres I et II, des concepts fondamentaux de l'analytique existentielle et du statut de l'angoisse dans la phénoménologie heideggérienne, nous a toutefois permis de mettre en évidence l'importance dans l'existence humaine de cette autre tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) et, plus généralement, de toutes les tonalités, relativisant ainsi le « privilège » qui était attribué à l'angoisse dans *Être et temps*. Nous avons pu constater que l'ennui constitue, aux yeux de Heidegger, un phénomène affectif fondamental, puisqu'à l'instar de l'angoisse et de toutes les tonalités fondamentales, il participe du processus d'appropriation de soi, lequel comprend toutefois d'autres moments, dont les principaux sont l'appel de la conscience (*Gewissensruf*), l'instant (*Augenblick*) de la décision, la résolution (*Entschlossenheit*) en situation. Dans ce processus d'appropriation de soi-même, les *Grundstimmungen* assurent la réduction de la

---

<sup>612</sup> *QM*, p. 57.

totalité de l'étant à un ensemble homogène. Elles provoquent également un écroulement des significations, par lequel les possibilités courantes du *Dasein* deviennent insignifiantes, ce qui isole en quelque sorte le *Dasein* de son monde quotidien. En ce sens, les *Grundstimmungen* sont garantes de lucidité, puisqu'elles instaurent une distance de réflexion entre le *Dasein* et le monde. Elle donne au *Dasein* un aperçu de ses possibilités les plus propres et un sentiment simplifié de sa situation dans le monde, sans lesquels la résolution, en tant que « choix d'un être-Soi-même<sup>613</sup> », ne pourrait avoir lieu – le « choisir existentiel » requérant du *Dasein* une conscience aigüe de lui-même.

Pour Heidegger, le *Dasein* est jeté au monde, accaparé par les objets qui constituent son monde ambiant et dont il fait un usage quotidien ; il ne peut s'extraire de cette situation dominante de préoccupation, où il n'est pas authentiquement lui-même, mais participe au contraire inauthentiquement du *On*, que par deux voies, dont aucune ne dépend totalement de lui : le bris d'un objet (étant à-portée-de-la-main) et l'éveil d'une tonalité fondamentale. La défaillance d'un étant à-portée-de-la-main (*zuhanden*) fait passer le *Dasein* de l'attitude pragmatique et utilitaire qui domine la vie quotidienne à l'attitude théorique, tandis que l'éveil d'une tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) guide le *Dasein* vers l'appropriation et la compréhension de lui-même ainsi que vers la pratique de la philosophie (l'attitude philosophique). En ce sens, l'éveil d'une tonalité fondamentale telle que l'angoisse ou l'ennui favorise la sortie de l'état normal d'inauthenticité, ce que ne provoque pas la défaillance d'un outil.

Selon Heidegger, la pratique de la philosophie va de pair avec la quête de l'existence authentique. C'est ainsi que la question de savoir ce que sont la métaphysique et la philosophie s'entremêle, dans le cours du semestre d'hiver 1929-1930, avec celle de savoir comment le *Dasein* peut se choisir à la faveur d'une tonalité affective fondamentale, en l'occurrence la tonalité de

---

<sup>613</sup> *ET*, § 54, p. [270].

l'ennui. L'unité de ce double effet ou double rôle de la *Stimmung* s'explique par la nécessité de la correspondance à soi que requiert la philosophie, comme l'explique Heidegger dans un passage de « Qu'est-ce que la philosophie? » :

« Est φιλοσοφία (*philosophia*) accomplie en propre, la correspondance qui parle, dans la mesure où elle prend en garde l'appel de l'être de l'étant. La correspondance prête oreille à la voix de l'appel. Ce qui s'adresse à nous comme la voix de l'être nous convoque à correspondre. "Correspondre" signifie dès lors : être convoqué, *être disposé* – à partir de l'être de l'étant. *Dis-posé* signifie ici à la lettre, ex-posé, éclairé et ainsi transposé dans l'appartenance à ce qui est. [...] En tant qu'accordée à l'appel et motivée dans sa vocation, la correspondance se déploie essentiellement dans une disposition (*Stimmung*)<sup>614</sup>. »

Si toutes les tonalités fondamentales favorisent l'appropriation de soi-même et sont susceptibles d'entraîner l'émergence de l'attitude philosophique – ou disposent à la philosophie, c'est parce qu'elles extirpent temporairement le *Dasein* du règne protecteur du *On*, où il vit dans la familiarité d'un monde qui lui est pourtant étranger. Les tonalités fondamentales ont ceci en commun qu'elles font sentir au *Dasein* l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) du monde. Par elles, il réalise qu'il est jeté et délaissé (*geworfen*) au monde et que l'état de familiarité avec le monde dans lequel il vit quotidiennement a quelque chose de trompeur. Lorsqu'une tonalité fondamentale s'éveille en lui, il prend du recul par rapport à ce monde. À l'instant de ce recul – qui, d'après la conférence inaugurale, est recul et renversement de l'étant en entier – le *Dasein* prend conscience de sa situation. Par ce recul s'établit également une solitude et un silence propice à l'écoute de l'appel de la conscience (*Gewissensruf*), laquelle convoque le *Dasein* à lui-même et lui impose de se décider, de choisir une possibilité d'agir ou une autre et de s'y résoudre.

Bien que toutes les tonalités affectives fondamentales soient susceptibles d'assurer le passage de l'inauthenticité à l'authenticité et à l'attitude philosophique, qui en est le corollaire, il

---

<sup>614</sup> *QP*, p. 337. Les expressions « être disposé » et « dis-posé », que nous plaçons en italique, sont en français dans le texte, comme le signale les note n°1 et n°2 de la page 337.

existe entre elles des différences. Les tonalités fondamentales orientent naturellement la vue du *Dasein* sur un aspect central ou un autre de son être propre. L'angoisse, par exemple, fait tout particulièrement sentir au *Dasein* sa finitude en mettant en évidence la mort comme sa possibilité la plus propre et lui fait éprouver l'étrangeté du monde. Quant à l'ennui, s'il peut certes guider l'interrogation du *Dasein* sur les structures existentielles que sont le monde, la finitude et la solitude, il oriente plus spécifiquement son attention sur le phénomène fondamental de la temporalité, qu'il réduit à un sentiment singulier. Comme nous l'avons vu, le substantif allemand équivalent au terme français « ennui », *die Langeweile*, qui signifie littéralement « le long moment », indique déjà cette liaison essentielle au temps, sur laquelle insiste Heidegger dans sa description phénoménologique de l'ennui. Dans l'ennui, le temps devient long, et ce devenir-long du temps entre en opposition avec le devenir-court du temps que favorise les passe-temps (*Zeitvertreibe*) dans lesquels le *Dasein* cherche constamment à se fuir et à chasser (*vertreiben*) le sentiment qu'il éprouve du temps (*Zeit*).

En tant qu'ennui véritable, l'ennui profond accorde au *Dasein* un répit de toutes les préoccupations et de tous les passe-temps à travers lesquels il « perd » généralement son temps, renouvelant ainsi le rapport du *Dasein* à son temps propre (c'est-à-dire à lui-même) et provoquant un retour à soi. Rapporté à lui-même, le *Dasein* sent le fond temporel de son être et prend conscience de la fragilité du temps, de son caractère évanescent. L'homme réalise qu'en tant que *Dasein*, il est lui-même le temps, en sorte que perdre du temps signifie à la fois pour lui se perdre soi-même. Il peut ainsi saisir le sens fondamental de l'engagement et de l'agir authentique, par lesquels il peut faire un usage consciencieux du temps dont il dispose. De même, dans l'instant d'envoûtement provoqué par l'ennui profond le *Dasein* est en position de se décider parmi les possibilités qui lui sont accessibles. Cette décision entraîne la résolution en situation, par laquelle il retrouve sa situation quotidienne, mais dans un état plus authentique.

La phénoménologie de l'ennui sert donc chez Heidegger de multiples fins. D'un point de vue général, elle a pour objectif de mettre en évidence l'importance existentielle et philosophique des phénomènes affectifs et d'explorer la notion de *Stimmung*. Dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger note à cet effet qu'« il apparaît qu'une conception des sentiments (*der Gefühle*) et des choses de ce genre n'est pas si anodine que nous le croyons. Au contraire, elle prend part essentiellement à la décision touchant leur possibilité, leur portée, leur profondeur<sup>615</sup>. » D'un point de vue plus spécifique, la phénoménologie de l'ennui permet à Heidegger de préciser la manière dont les *Grundstimmungen* interviennent dans le passage de l'état d'inauthenticité à celui d'authenticité. Il montre ainsi, comme l'a noté Ciocan, que cette transition va de pair avec l'approfondissement de la tonalité dans laquelle le *Dasein* se trouve<sup>616</sup>. Elle met également en évidence la façon dont un phénomène affectif comme l'ennui peut orienter l'interrogation philosophique sur un concept métaphysique fondamental tel que celui de la temporalité.

Par cette analyse de l'ennui, Heidegger montre plus précisément que les tonalités nous donnent un sentiment fondamental des phénomènes qui doit guider l'interrogation philosophique sur ceux-ci. Il semble plus précisément que la tonalité soit garante de l'accès à *la chose elle-même*. C'est par elle que le *Dasein* gagne la chose – quelle qu'elle soit – et peut s'y maintenir tout au long de son interrogation. C'est ainsi que Heidegger peut affirmer que le *πάθος* (*pathos*), c'est-à-dire la tonalité affective (*Stimmung*), est *ἀρχή* (*arkhè*) de la philosophie ; elle en est le principe directeur. Dans la longue considération préliminaire du cours sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, il affirme clairement que toute réflexion philosophique s'enracine dans une

---

<sup>615</sup> CFM, § 36, p. 240 [238].

<sup>616</sup> Ciocan, C., « Heidegger and the Problem of Boredom », *op. cit.*

*Stimmung* – et pour être plus précis qu'il ne l'est lui-même, il faudrait dire : dans une *Grundstimmung* :

« Dans la mesure où le concevoir, le philosophe, [...] a lieu dans le *fond* du *Dasein* humain, les dispositions (*Stimmungen*) desquelles s'élèvent le saisissement et la conceptualité philosophiques sont toujours et nécessairement des *tonalités fondamentales* du *Dasein* (*Grundstimmungen des Daseins*). Elles disposent et traversent l'homme de façon essentielle et constante. [...] *La philosophe a toujours lieu dans une tonalité fondamentale*<sup>617</sup>. »

Cette intuition du rôle fondamental du *pathos* dans le développement de toute interrogation philosophique, Heidegger l'a puisée chez les Grecs. Il remarque en ce sens que « ce n'est pas seulement *ce* qui est en question, la philosophie, qui est de provenance grecque, mais aussi le *comment* de la question ; la manière dont même encore aujourd'hui nous questionnons est grecque<sup>618</sup> ». L'idée selon laquelle c'est par une tonalité fondamentale que la philosophie peut véritablement s'actualiser, Heidegger l'a plus spécifiquement trouvée chez Platon et Aristote : « [d]éjà les penseurs grecs, Platon et Aristote, ont attiré l'attention sur ce point que la philosophie et philosophe appartiennent à cette dimension de l'homme que nous nommons disposition (*Stimmung*)<sup>619</sup> ». Platon et Aristote ont fait du *pathos* de l'étonnement (*θαυμάζειν*) la source principale et potentiellement unique de la pratique de la philosophie. Contrairement à eux, Heidegger considère qu'il n'y a pas qu'une seule tonalité fondamentale qui soit susceptible de guider l'interrogation philosophique, mais plusieurs. Le caractère significatif ou non d'une tonalité pour l'interrogation philosophique est fonction de sa capacité à donner accès à une dimension fondamentale de l'existence, mais également de la situation historique<sup>620</sup> et du destin singulier de

---

<sup>617</sup> *CFM*, § 2b, p. 23-24 [9-10].

<sup>618</sup> *QP*, p. 322.

<sup>619</sup> *QP*, p. 338.

<sup>620</sup> Sur la relation entre *Stimmung* et époque, Haar écrit : « Après l'angoisse et l'ennui, d'autres tonalités également désignées comme "fondamentales" (*Grundstimmungen*) vont être découvertes et analysées au fil des cours des années 1930. Leur trait le plus général et le plus nouveau, surtout quand il s'agira de la tonalité hölderlinienne "deuil sacré"

chaque individu. Heidegger note à cet égard que si la philosophie grecque (Platon et Aristote) a trouvé sa source dans la tonalité de l'étonnement<sup>621</sup>, c'est dans la dialectique des tonalités du doute et de la certitude que la philosophie moderne (Descartes) a trouvé la sienne<sup>622</sup>. De même, la philosophie de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle s'est pour une large part enracinée dans la tonalité de l'angoisse, et une certaine philosophie contemporaine (fin du XX<sup>e</sup> siècle), dans celle de l'ennui<sup>623</sup> ou dans une autre tonalité fondamentale qui, pour Heidegger, « demeure encore en retrait<sup>624</sup> ». Peut-être cette autre tonalité se trouvant aux sources de la philosophie « contemporaine », dont Heidegger disait, lors de cette conférence sur la philosophie, qu'elle demeurerait « en retrait », est-elle la sérénité (*Gelassenheit*), dont il allait parler deux mois plus tard à l'occasion d'une conférence prononcée dans sa ville natale, à Messkirch, le 30 octobre 1955<sup>625</sup>. Il nous faut cependant rappeler qu'en dernière analyse, les *Grundstimmungen* s'équivalent, pour autant qu'elles disposent à l'engagement authentique et à la réflexion philosophique, comme le fait remarquer Jean Paumen :

« [N]ous nous garderons néanmoins de relativiser les dispositions fondamentales, autant que nous aurons pris soin de n'en absolutiser aucune ; et ce sera dans la mesure où nous aurons compris que les dispositions "sont seulement *ce qu'elles sont*", lorsqu'elles déterminent, en le disposant, un "*agir effectif*" ; l'agir qui culmine, en l'occurrence, dans un "*questionnement disposé*"<sup>626</sup>. »

---

ou des dispositions de l'étonnement et de l'effroi, sera de fournir l'assise et le sol à des époques entières de l'Histoire de l'être. » (Haar, M., « Stimmung et pensée », *op. cit.*, p. 265.)

<sup>621</sup> *QP*, p. 338-340.

<sup>622</sup> *QP*, p. 340-341

<sup>623</sup> Sur l'importance de l'ennui pour la philosophie, cf. Heidegger, M., « Die heutige Problemlage der Philosophie », dans *GA 80.1*, *Op. cit.*

<sup>624</sup> *QP*, p. 341 : « À quelle disposition [la voix de l'être] amène-t-elle la pensée d'aujourd'hui ? À cette question, il est malaisé de donner une réponse univoque. Vraisemblablement une disposition fondamentale est à l'œuvre. Mais, pour nous, elle demeure encore en retrait. »

<sup>625</sup> Heidegger, M., « Sérénité », dans *Questions III-IV*, Paris, Gallimard, Coll. « tel », p. 131-148. Voir également : Heidegger, M., « Pour servir de commentaire à sérénité », *Ibid.*, p. 149-182.

<sup>626</sup> Paumen, J., *op. cit.*, p. 108.



Cette équivalence des *Grundstimmungen*, qui semble faire fi de leur variété et des différences qui les caractérisent, est maintes fois justifiée par Heidegger dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » et *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Pour lui, les concepts métaphysiques sont des concepts inclusifs (*In-Begriffe*)<sup>627</sup>. Chacun d'entre eux embrasse le tout de la métaphysique, et donc de la philosophie. Ainsi, bien que les tonalités fondamentales disposent plus favorablement à l'interrogation de certains concepts spécifiques, elles mettent également le *Dasein* en position d'interroger tout concept métaphysique – y compris l'idée même de métaphysique –, car une fois qu'il en a interrogé un seul, la métaphysique comme telle s'est ouverte à lui.

---

<sup>627</sup> *CFM*, § 3, p. 27 [13].

## BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 2012, 577 p.
- . *La Métaphysique*, Tome 1, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, 452 p.
- . *Metaphysik*, traduction de H. Bonitz, München, Rowohlt, Coll. « Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft », Griechische Literatur, Tome 10, 1966, 366 p.
- . *Rhétorique*, présentation et traduction par P. Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007.
- BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal*, Paris, Flammarion, Coll. « Librio », 2002.
- BOLLNOW, Otto-Friedrich. *Les tonalités affectives. Essai d'anthropologie philosophique*, traduction de Lydia et Raymond Savioz, Boudry-Neuchâtel, Baconnière, Coll. « Être et Penser. Cahiers de philosophie », 1953.
- BRISART, Robert. « La métaphysique de Heidegger », dans F. Volpi, J.-F. Mattéi *et al.*, *Heidegger et l'idée de phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Coll. « Phaenomenologica », 1988, p. 217-238.
- CAMUS, Albert. « L'absurde et le suicide », dans *Le mythe de Sisyphe, Œuvres complètes*, T. 1, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2006, p. 221-226.
- CHARCOSSET, Jean-Pierre. « "Y". Notes sur la *Stimmung* », dans *Exercices de la patience*, Paris, Obsidiane, Coll. « Cahiers de philosophie », n° 3/4, 1982, p. 49-63.
- CIOCAN, Cristian. « Heidegger and the Problem of boredom », *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 41, No. 1, Janvier 2010, p. 64-77.
- . « Mort et Vérité : Heidegger et le problème de la certitude », dans *Philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, n° 105, 2010/2, p. 52-63.
- CIORAN, Émile, *Entretiens*, Paris, Gallimard, Coll. « Arcades », 1995, 319 p.
- . *Œuvres*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 1995.
- COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990, 405 p.
- DEPRUN, Jean. *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979.
- DUBOIS, J., MITTERAND, H. et DAUZAT A. *Dictionnaire d'étymologie*, Paris, Larousse, 2001.

- FREUD, Sigmund. *L'inquiétante étrangeté (Das Unheimliche)*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933.
- GADAMER, Hans-Georg. « La théologie de Marbourg (1964), dans *Les chemins de Heidegger*, traduit de l'allemand par J. Grondin, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2002.
- . « Marburger Theologie », dans *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983.
- GEOFFROY, J. *Dictionnaire élémentaire latin-français*, suivie d'un *Vocabulaire des noms propres*, 26<sup>e</sup> édition, Paris, Librairie Delalain Frères.
- GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 1994.
- . « De l'ontologie fondamentale à la métaphysique du *Dasein*. Le tournant philosophique des années 1928-1932 », dans *Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, Coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2006, p. 417-447.
- GRONDIN, Jean. « Heidegger et le problème de la métaphysique », dans *Philopsis*, Paris, Ellipses, 1999, 53 p.
- . *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 1987, 136 p.
- HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », 1990.
- . « Le moment (καίρós), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927] », dans Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 67-90.
- . « Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein* », dans *Le chant de la terre : Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. « Bibliothèque de philosophie et d'esthétique », 1985, p. 81-104.
- . « Le temps vide et l'indifférence à l'être », dans *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, « Krisis », 1994.
- HEIDEGGER, Martin. « 700 Jahre Meßkirch. Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961 », dans *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2000, GA 16, p. 574-582.
- . *Apports à la philosophie (De l'Avenance)*, traduit de l'allemand par F. Fédier, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 2013, 617 p.

- . *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1962.
- . *Der Begriff der Zeit : Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1989.
- . « Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924) », dans *Der Begriff der Zeit*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2004, GA 64, p. 105-125.
- . *Être et temps*, traduit de l'allemand et annoté par R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la philosophie », 1964, 324 p.
- . *Être et temps*, traduit par E. Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985.
- . *Être et temps*, traduit de l'allemand par F. Vézin, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la philosophie », 1986.
- . *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre d'été 1924), édition par M. Michalski, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2002, XIV, GA 18, 418 p.
- . *Hölderlins Hymnen. « Garmanien » und « Der Rhein »*, texte établi par Susanne Ziegler, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1980, GA 39.
- . *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand par G. Kahn, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1967, 226 p.
- . *Kant et le problème de la métaphysique*, introduction et traduction de l'allemand par Alphonse Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1953.
- . *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1991, GA 3.
- . « Le concept de temps », traduit de l'allemand par M. Haar et M. B. de Launay, dans M. Haar (dir.), *Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. « Cahiers de l'Herne », 1983 p. 27-37.
- . *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, traduit de l'allemand par D. Panis, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la philosophie », 1992, 548 p.
- . *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, traduit de l'allemand par F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988, 285 p.
- . *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduit de l'allemand par J. Greisch, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 2012, 415 p.
- . *Phänomenologie des religiösen Lebens*, édité par Matthias Jung, Thomas Regehly et Claudius Strube, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, (1<sup>ère</sup> édition : 1995) 2011, GA 60, 352 p.

- . *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, traduit de l'allemand par A. Boutot, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 2006.
- . « Qu'est-ce que la métaphysique? », traduit par H. Corbin, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1938. p. 21-84.
- . « Qu'est-ce que la philosophie? », traduit par K. Axelos et J. Baufret, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1957, p. 313-346.
- . *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1990.
- . *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 11<sup>e</sup> édition intégrale (unveränderte Auflage), (1<sup>re</sup> édition: 1927) 1967, 437 p.
- . *Séminaires de Zurich*, traduit de l'allemand par C. Gros, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 2010, 405 p.
- . *The Concept of Time*, traduit de l'allemand par W. McNeill, Oxford et Cambridge, Blackwell, 1992, 40 p.
- . *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, traduit de l'allemand par W. McNeill and N. Walker, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, Coll. « Studies in Continental Thought », 1995, 376 p.
- . *Vorträge. Teil 1 : 1925 bis 1932*, édité par Günther Neumann, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2016, GA 80.1, 526 p.
- . *Was ist Metaphysik?*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 7<sup>e</sup> édition, 1955, 47 p.
- . *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, GA 9, 1976.
- . *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, édité par Médard Boss, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1994 [1987], GA 89, 396 p.
- JARAN, François. *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, préface de Jean Grondin, Bucharest, Zeta Books, 2010, 157 p.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, traduit de l'allemand par A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral et al., Paris, Gallimard, 1985.
- KIERKEGAARD, Søren. *Le concept de l'angoisse*, traduit du danois par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935.
- KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *La mort et le temps*, établissement du texte et post-face de Jacques Rolland, Grenoble, Éditions de l'Herne, 1991, 150 p.

- . *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1983.
- LÖWITH, Karl. « Der europäische Nihilismus », dans *Sämtliche Schriften*, II, Stuttgart, Metzler, 1983.
- MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 1989, 312 p.
- . « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik?" », *Archives de Philosophie*, vol. 43, 1980, p. 121-146.
- NORBERT, Jonard. *L'ennui dans la littérature européenne. Des origines à l'aube du XXe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998, 221 p.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, Coll. « l'Intégrale », 1963, p. 493-641.
- PAUMEN, Jean. « Ennui et Nostalgie chez Heidegger », *Revue Internationale de philosophie*, Paris, PUF, vol. 43, n° 168, 1/1989, p. 103-130.
- PERRIN, Christophe. « Pascal, utile mais incertain selon Heidegger », *Heidegger Studien*, 2012, vol. 28, p. 147-168.
- REGVALD, Richard. *Heidegger et le problème du néant*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, Coll. « Phaenomenologica », 1987.
- RICHIR, Marc. « Affectivité », dans André Comte-Sponville (dir.), *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, A. Michel, Coll. « Encyclopaedia Universalis », 2006.
- S.A., *Pons Kompaktwörterbuch. Französisch (Französisch – Deutsch, Deutsch – Französisch)*, Stuttgart, PONS GmbH, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. « Érostrate », dans *Le mur*, Paris, Gallimard, 1939, p. 79-99.
- SCHNELL, Alexander. *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2005.
- SOMMER, Christian. « *Martin Heidegger : Bibliographie chronologique (1909-1976) / Bibliographie des traductions françaises* », *Archives Husserl* (UMR 8547, CNRS / ENS), document numérique, version de mai 2011 : [http://www.umd8547.ens.fr/IMG/file/Bibliographie%20chronologique%20Heidegger%20\(mai%202011\)%20PDF%C2%A0-1.pdf](http://www.umd8547.ens.fr/IMG/file/Bibliographie%20chronologique%20Heidegger%20(mai%202011)%20PDF%C2%A0-1.pdf).
- ZARADER, Marlène. *La patience de Némésis*, Chatou, La transparence, 2009.
- . *Lire Être et temps de Heidegger. Un commentaire de la première partie*, Paris, Vrin, 2012.